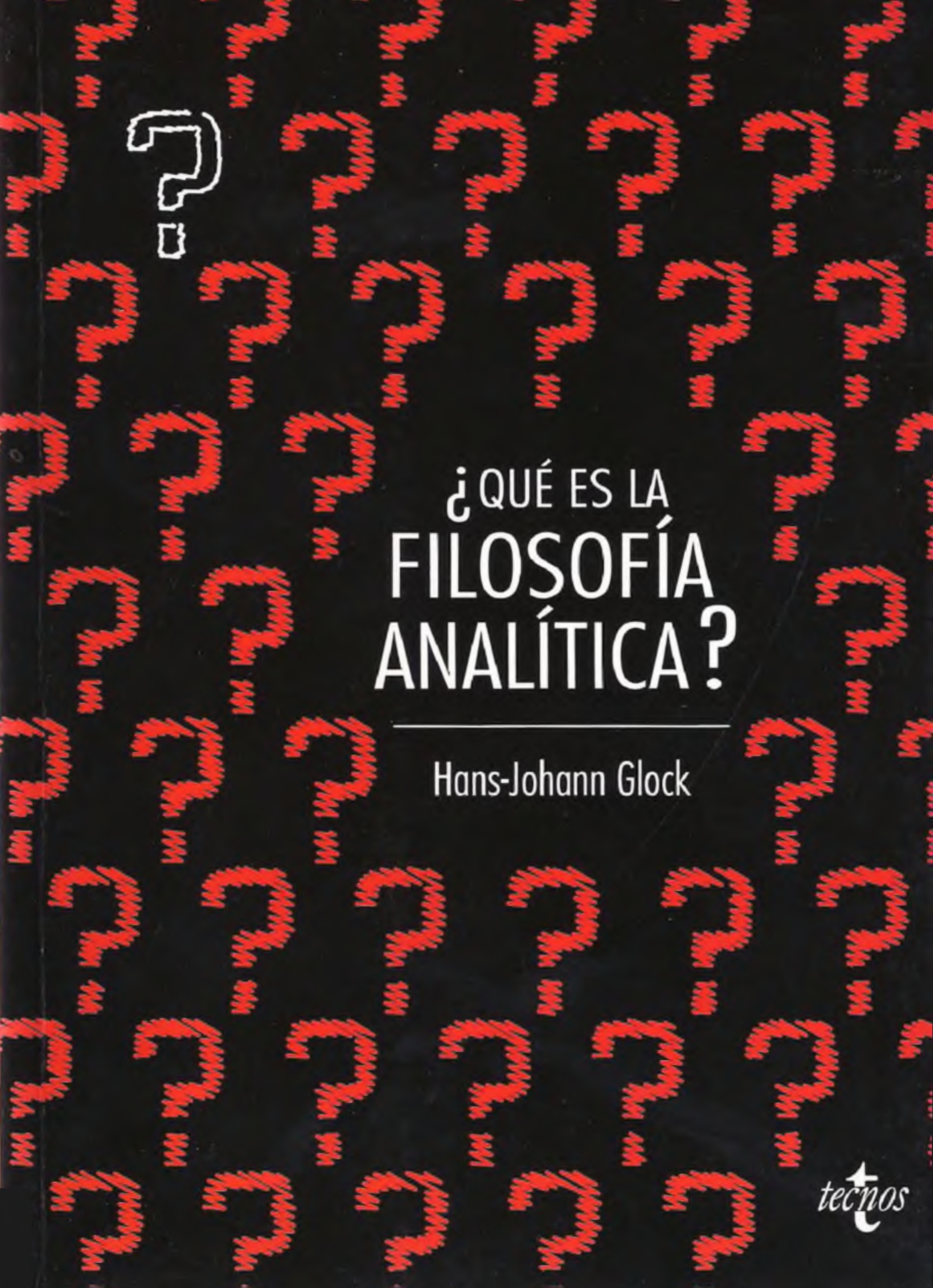


¿QUÉ ES LA
FILOSOFÍA
ANALÍTICA?
Hans-Johann Glock
tecnos

HANS-JOHANN GLOCK
Universidad de Zúrich

¿QUÉ ES LA FILOSOFÍA ANALÍTICA?



Título original:
What is Analytic Philosophy?

Diseño de cubierta:
Félix Pavón

Juan Ignacio Luca de Tena, 15 - 28027 Madrid
Maquetación: Grupo Anaya
ISBN: 978-84-309-5317-2
Depósito Legal: M. 177-2012

Printed in Spain. Impreso en España por Fernández Ciudad

«[...] alle Begriffe, in denen sich ein ganzer Prozess semiotisch zusammenfast, entziehen sich der Definition; definierbar ist nur das, was keine Geschichte hat.»

(«[...] todos los conceptos en los que se condensa semióticamente todo un proceso se hurtan a la definición; sólo es definible lo que no tiene historia.»)

FRIEDRICH NIETZSCHE, *La genealogía de la moral*, II, 13.

«Nos movíamos por el territorio de los metafísicos como secuaces de Carnap. Una sonrisa de partisano orgullo resplandecía en nuestro rostro cuando él respondía a una diatriba de Arthur Lovejoy explicando, con su característico modo de razonar, que si Lovejoy quiere decir *A*, entonces *p* ,y si quiere decir *B*, entonces *q*. Hube sin embargo de aprender cuán insatisfactoria puede resultar, a veces, esta ruta de Carnap.»

W. V. QUINE, 1976, 42.

ÍNDICE

PREFACIO

La filosofía analítica cuenta con buenas introducciones a sus problemas y técnicas, como puedan ser las de Hospers (1973) y Charlton (1991). Igualmente existen notables exposiciones históricas, por ejemplo las de Skorupski (1993), Hacker (1996), Stroll (2000), Baldwin (2001) y Soames (2003). El estado actual de la filosofía analítica en sus diversas áreas se encuentra expuesto en una amplia diversidad de publicaciones y libros-guía. Finalmente, existen inspiradas defensas de la filosofía analítica, tales como la de Tugendhat (1976), Cohen (1966) y Engel (1997).

Aunque no pertenece a ninguno de estos géneros, este libro contiene, sin embargo, contribuciones a todos ellos, dado que su propósito es responder por extenso a la cuestión de lo que la filosofía analítica pueda ser. Considera el pasado, el presente y el futuro, a la vez que procura distinguir y eliminar repuestas alternativas de manera continuada. Por lo que yo sé, éste es el primer libro dedicado a esta tarea. Como indica su título, el influyente libro de Dummett *Origins of Analytical Philosophy* se concentra en las raíces históricas sin comprometerse con concepciones rivales de la filosofía analítica. Inversamente, *The Dialogue of Reason* de Cohen ignora por completo las cuestiones históricas, y dedica su segunda parte no al análisis de la filosofía analítica, sino a su aplicación práctica a un tópico específico. Finalmente, la obra de D'Agostini *Analitici e Continentali* examina tanto la filosofía analítica como la continental, lo cual excede a mis propias aspiraciones. No obstante, examino con frecuencia y, a mi entender, con rigor otros modos no analíticos de filosofar. Porque uno de los fines que me propongo es el de determinar cuál pueda ser el contraste, si es que lo hay, entre el par analítica/continental, y no *justamente* en el pasado, sino también en lo relativo al presente y al futuro. Tampoco puedo permitirme dejar de hacer filosofía (analítica). Pues es evidente que las cuestiones históricas y taxonómicas que este libro considera plantean una amplia serie de interrogantes de tipo conceptual y metodoló-

gico. Así pues, me veré obligado a hablar de la naturaleza del significado lingüístico, de los fines de la definición y la clasificación, del papel del conocimiento histórico en la resolución de problemas filosóficos, de la amenaza de inconmensurabilidad entre teorías, de los méritos del relativismo histórico, de los principios de interpretación, de la naturaleza de la claridad, de los distintos tipos de argumentos históricos, de conceptos esencialmente controvertidos, de la idea de parecido de familia, del modo apropiado de delimitar tradiciones intelectuales, y del lugar propio de la filosofía en el debate público, entre otros tópicos.

La supuesta audiencia no se limita justamente a los filósofos analíticos, tanto estudiantes como profesionales, sino también a los filósofos no-analíticos, y sin duda a todo aquél que se sienta interesado por uno de los más excitantes, importantes y controvertidos fenómenos intelectuales del siglo veinte. Algún conocimiento de la historia de la filosofía es sin duda una ventaja, aunque en modo alguno un prerrequisito. He utilizado fórmulas lógicas cuando era apropiado, pero se las puede dejar de lado sin pérdida esencial. Igualmente he tratado de explicar algo del vocabulario técnico empleado, y cualquier información adicional sobre este tema es fácilmente asequible en las abundantes obras de referencia ahora.

Aunque el presente libro no pretende ser un trabajo exclusivamente histórico, un sentido del tiempo y de la progresión forma parte de su esencia. Por ello he utilizado las fechas de publicación en mis referencias a los clásicos, incluso en los casos en los que las citas están tomadas de ediciones posteriores o de traducciones. En tales casos, la bibliografía consigna primeramente entre corchetes la fecha original y al final especifica la de la edición posterior. Sin embargo, no he tratado de imponer rígidamente este sistema en las obras recientes sobre filosofía analítica, o en los escritos póstumos cuyas fechas de publicación están muy alejadas de la composición original. Al mismo tiempo, me he resistido a introducir anacronismos tales como «Aristóteles 2001». Semejantes gigantes de otros tiempos están citados mediante el título de la obra y un establecido sistema de referencia.

Las deudas contraídas durante la redacción de este libro son a la vez diversas y profundas. Me siento profundamente agradecido por el permiso para utilizar material extraído de mis artículos: «Philosophy, Thought and Language», en J. Preston (ed.), *Thought and Language: Proceedings of the Royal Institute of Philosophy Conference* (Cambridge University Press, 1997), pp. 151-169; «Insignificant Others: the Mutual Prejudices of Anglophone and Germanophone Philosophers», en C. Brown y T. Seidel (eds.), *Cultural Negotiations* (Francke

Verlag, Tübingen, 1998), pp. 83-98; «Vorsprung durch Logik: The German Analytic Tradition», en A. O'Hear (ed.), *German Philosophy since Kant* (Cambridge University Press, 1999), pp. 137-166; «Philosophy», en J. Sandford (ed.), *Encyclopedia of Contemporary German Culture* (Routledge, Londres, 1999), pp. 477-480; «Imposters, Bunglers and Relativists», en S. Peters, M. Biddiss y I. Roe (eds.), *The Humanities at the Millenium* (Francke Verlag, Tübingen, 2000), pp. 267-287; «Strawson and Analytic Kantianism», en H. G. Glock (ed.), *Strawson and Kant* (Clarendon Press, Oxford, 2003), pp. 15-42: «Was Wittgenstein an Analytic Philosopher?», *Metaphilosophy 35* (2004), pp. 419-444; «Wittgenstein and History», en A. Pichler y S. Säätelä (eds.), *Wittgenstein: The Philosopher and his Works* (Wittgenstein Archives at the University of Bergen, 2005), pp. 177-204.

Quisiera expresar aquí mi agradecimiento a la Rhodes University (Sudáfrica) por haberme concedido una Hugo Le May Fellowship en 2002, y al Departamento de Filosofía, y en especial a Marius Vermaak, por haber hecho nuestra estancia tan agradable. También estoy en deuda con el Arts and Humanities Research Council por su concesión de un año sabático como parte de su Research Leave Scheme. Una vez más, agradezco a la Alexander von Humboldt Foundation su concesión de una beca que me permitió pasar un curso en la Universidad de Bielefeld durante el año 2004, y a mis anfitriones Ansgar Beckeremann, Johannes Roggehofer y Eike von Savigny. También quisiera expresar mi gratitud a la Universidad de Reading por su apoyo a mi investigación a lo largo de varios años. Ha sido para mí tanto un privilegio como un placer trabajar en el Departamento de Filosofía, y por siempre estaré agradecido a John Nottingham por su amable atención durante todo aquel tiempo. Igualmente deseo agradecer a mis nuevos colegas de la Universidad de Zúrich su calurosa y constructiva acogida. También quisiera expresar en particular mi gratitud hacia Julia Langkau y Christoph Laszlo por haber apoyado logísticamente este proyecto.

Cubrir una tan vasta y diversa área excedía las capacidades de un solo individuo. Por esta razón no sólo tuve que utilizar una ingente cantidad de literatura, sino también mantener incontables conversaciones y admitir las sugerencias ofrecidas por colegas, estudiantes y amigos. Incluso en una lista incompleta de ellos tendrían que figurar David Bakhurst, Mike Beaney, Ansgar Beckermann, Jerry Cohen, John Nottingham, Jonathan Dancy, Michael Dummett, Simon Glendinning, Oswald Hanfling, Martina Herrman, Brad Hooker, Geert Keil, Andreas Kemmerling, Anthony Kenny, Vasso Hindi, Wolfgang Künne,

Julia Langkau, Diego Marconi, Ray Monk, Kevin Mulligan, Herman Philipse, Carlo Penco, Aaron Preston, John Preston, Alan Richardson, Jay Rosenberg, Katia Saporiti, Eike von Savigny, Joachim Schulte, Peter Schulthess, Hans Sluga, Philip Stratton-Lake, Roger Teichmann, Alan Thomas, Paolo Tripodi y Daniel Whiting. Todos ellos se han mostrado enormemente generosos y útiles en su aportación de respuestas. En lo que a mí respecta, sólo me queda esperar haber acertado a plantear al menos algunas de las cuestiones correctas. Al igual que en ocasiones anteriores, me he beneficiado también de mi participación en el grupo de discusión del St. John's College, que ahora llega a su fin.

Algunas partes de este libro han sido expuestas en Berlín, Bielefeld, Dortmund, Edimburgo, Erfurt, Génova, Oxford, Reading y Zúrich. Agradezco profundamente a estas diversas audiencias sus preguntas y objeciones. Igualmente deseo agradecer a dos lectores anónimos de la editorial sus recomendaciones y correcciones. Peter Hacker, John Hyman y Christian Nimtz han hecho comentarios sobre varios capítulos. Especial agradecimiento debo a Javier Kalhart, quien leyó y preparó para su edición todo el manuscrito. Sus críticas y sugerencias enormemente valiosas me han ahorrado, por no mencionar a mis lectores, numerosos patinazos, desaciertos, excesos y florituras retóricas. Una deuda más general y duradera es la que mantengo con Peter Hacker por haberme introducido tanto en la filosofía analítica y en su historia. Seguramente no comulga con algunas de las respuestas que en este libro ofrezco, pero en todo caso de él proviene el estímulo para plantear cuestiones.

Como de costumbre, mi mayor deuda es la contraída con mi familia. Todos sus miembros han sido fuente de inspiración y de ánimo tanto en los buenos como en los malos tiempos, y aun han encontrado la fuerza y el humor para burlarse de este proyecto, de las carreras académicas y, finalmente pero no en menor grado, del filósofo que es objeto de sus bromas.

CAPÍTULO I

INTRODUCCIÓN

La filosofía analítica cuenta ya con unos cien años de antigüedad, y actualmente es la corriente dominante en la filosofía occidental (SEARLE, 1996, pp. 1-2). Ha sido la filosofía prevalente durante varias décadas en el mundo de habla inglesa; en el momento actual es un movimiento ascendente en los países de habla alemana; y son numerosas sus incursiones incluso en lugares en los que alguna vez se la consideró con hostilidad, por ejemplo, en Francia. Al mismo tiempo circulan muchos rumores sobre la «abdicación» de la filosofía analítica, sobre su condición de «difunta» o al menos en estado de «crisis», y abundan las lamentaciones por «su evidente estado de debilidad» (LEITER, 2004a, 1, p. 12; BILETZKI y MATAR, 1998, p. xi; PRESTON, 2004, pp. 445-447 y 463-464). El sentimiento de crisis es palpable no sólo entre los comentaristas, sino también entre algunos protagonistas de vanguardia. Von Wright observó que en su conversión gradual de movimiento revolucionario en tendencia bien establecida, la filosofía analítica se tornó también diversa hasta el punto de perder su perfil distintivo (1993, p. 25). Esta opinión ha encontrado igualmente eco en incontables observadores actuales que no vacilan en afirmar que la acostumbrada distinción entre filosofía analítica y filosofía continental se ha quedado obsoleta (p. ej., GLENDINNING, 2002; MAY, 2002; BIERI, 2005).

La pérdida de identidad es una preocupación general; la pérdida de vigor, otra. Putnam ha insistido repetidamente en la necesidad de «una revitalización, una renovación» de la filosofía analítica (p. ej., 1992, p. ix), Y, por su parte, Hintikka ha mantenido que «la supervivencia de la filosofía analítica» depende de un nuevo arranque basado en la explotación de las posibilidades constructivas presentes en la última obra de Wittgenstein (1998). Searle es uno de los más incondicionales e intransigentes abogados de la filosofía analítica. Pero él mismo reco-

noce que en el camino que va desde «el punto de vista de una minoría revolucionaria» hasta «la posición convencional y establecida», la filosofía analítica «ha perdido algo de su vitalidad» (1996, p. 23). No es de sorprender por tanto que los que se mostraron más escépticos respecto a la filosofía analítica, vengan anticipando desde hace algún tiempo su reemplazo por una «filosofía post-analítica» (RAJCHMAN y WEST, 1985; BAGGINI y STANGROOM, 2002, p. 6; MULHALL, 2002).

Tal combinación de triunfo y crisis no carece en modo alguno de precedentes. Pero ofrece una excelente oportunidad para abordar la naturaleza de la filosofía analítica desde una nueva perspectiva. En los años setenta, Michel Dummett abrió un debate sobre los orígenes históricos de la filosofía analítica al afirmar que ésta es una «filosofía post-fregeana» y que está basada en la convicción de que la filosofía del lenguaje es el fundamento de la filosofía en general. Durante los últimos quince años se ha acelerado la marcha del debate. En adición a la obra de Dummett *Origins of Analytical Philosophy,* han aparecido diversos estudios históricos sobre este tipo de filosofía (SKORUPSKI, 1993; HACKER, 1996; STROLL, 2000; BALDWIN, 2001; SOAMES, 2003), pormenorizados tratados de aspectos más específicos de ella (p. ej., HYLTON, 1990; STADLER, 1997; HANNA, 2001), y al menos seis colecciones de ensayos sobre la historia de la filosofía analítica (BELL y COOPER, 1990; MONK y PALMER, 1996; GLOCK, 1997c; TAIT, 1997; BILETZKY y MATAR, 1998; RECK, 2002). Si Hegel llevaba razón y la lechuza de Minerva sólo levanta su vuelo en el crepúsculo, la filosofía analítica debe estar moribunda. Ahora bien, la muerte por auto-conciencia histórica puede no ser un mal camino para continuar. Pero aun así, e incluso aunque la empresa analítica estuviera malherida, el proceso debería ser menos unilateral.

Hasta ahora, el debate en torno a la naturaleza de la filosofía analítica se ha centrado en dos cuestiones: ¿Quién debería ser considerado como el verdadero progenitor de la filosofía analítica? Y ¿en qué punto emergió la división analítico/continental[1]? No se ha dado en inglés ningún intento serio de combinar estas cuestiones *históricas* con una clarificación de lo que la filosofía analítica *actualmente* pueda ser, y en qué difiere de la llamada filosofía «continental». La primera parte de la obra de Jonathan Cohen *The Dialogue of Reason: an Analisis of Analytical Philosophy* [El diálogo de la razón: un análisis de la filoso-

[1] DUMMETT, 1993, espec. caps. 2-4; Hacker (1996, caps. 1-2; 1997) y Monk (1997) libran una batalla conjunta con Dummett sobre la primera cuestión. Friedman (2000) lo contradice implícitamente sobre la segunda.

fía analítica] se pronuncia sobre el subtítulo. Pero se centra en el presente y explícitamente deja de lado la dimensión histórica (1986, pp. 6-7). Por otra parte, tiene poco que decir sobre filosofía continental. Sin embargo, la filosofía occidental contemporánea se encuentra notoriamente dividida en dos tradiciones, la filosofía analítica por una parte, y la filosofía continental por la otra. Pese a los más de cuarenta años de intentos de diálogo y de síntesis, esta escisión sigue siendo muy real, tanto filosófica como sociológicamente. Por lo tanto, la exposición de la filosofía analítica debería ser contrastada también con las principales alternativas, y no limitarse justamente al punto de su emergencia.

El relativo olvido del estado actual de la filosofía analítica es sorprendente, y no se debe sólo a la general reputación de ahistoricidad que acompaña a este tipo de filosofía. A partir de Dummett, las cuestiones históricas han estado íntimamente ligadas con cuestiones relativas a lo que la filosofía analítica es y con los apasionados debates sobre el alma y el futuro de este tipo de filosofía. La mayoría de los participantes en este debate han tendido a identificar la filosofía analítica con el tipo de filosofía que para ellos es la correcta, y yo espero mostrar que esta tendencia ha provocado toda una variada serie de distorsiones.

Lo que aquí me propongo es enfocar la cuestión de un modo tal que pueda resultar a la vez más analítico y más continental. Más analítico en el sentido de que somete a escrutinio el estatuto y el objetivo de las demarcaciones entre distintas tradiciones filosóficas; en el sentido de que evalúa desapasionadamente los pros y contras de las diversas definiciones de filosofía analítica; y en el sentido también de que somete a discusión algunos de los problemas conceptuales y metodológicos que circundan el debate. Aunque no voy a disimular el hecho de ser un filósofo analítico, quiero sin embargo abordar la cuestión sin asumir que la filosofía analítica deba en todo caso ser equiparada a la buena filosofía. Dicho en otras palabras, mi principal proyecto en este libro es el de contribuir al establecimiento de una metafilosofía *descriptiva* más que *prescriptiva*. En este respecto, mi proyecto difiere de los propósitos explícitamente apologéticos de Cohen (1986, pp. 1-2), Føllesdal (1997) y Charlton (1991). Mas esto no quiere decir, sin embargo, que yo vaya a renunciar a la defensa de la filosofía analítica contra algunas objeciones. Incidiré sobre ciertas críticas que me sorprendieron por estar bien fundadas, y concluiré sugiriendo modos mediante los cuales la filosofía analítica contemporánea podría ser perfeccionada.

En cualquier caso, mis ideas relativas al modo en que la filosofía analítica debiera ser desarrollada se basarán en un intento previo de comprender lo que esta empresa realmente significa. Mi enfoque del problema puede parecer más «continental» en el sentido de que presta atención al trasfondo histórico y a las amplias implicaciones culturales y políticas de la filosofía analítica y a la evolución de su conflicto con otras maneras de filosofar. No estoy exclusiva o primariamente interesado, sin embargo, por las raíces de la filosofía analítica, sino por lo que ésta *significa en la actualidad*, incluyendo el estado real de la división analítica/continental.

Mi perspectiva es también continental en un sentido literal. En tanto que alemán que ha desarrollado la mayor parte de su trabajo en Inglaterra, difícilmente puedo sentirme lingüísticamente afectado, además de conocer perfectamente a los filósofos analíticos contemporáneos fuera del mundo de habla inglesa. Como suele ocurrir en las diásporas, estos filósofos exhiben un alto grado de autoconciencia, y durante los últimos treinta años han fundado una serie de asociaciones y revistas dedicadas a la promoción de la filosofía analítica. La «exposición» de estas aventuras constituye una importante fuente de información sobre la imagen actual de la filosofía analítica, lo cual supone la existencia de una serie de escritos a favor, en contra, y sobre la filosofía analítica que sólo son asequibles en lenguajes exóticos tales como el francés, el alemán o el italiano. El amplio alcance de esta investigación, me obligará ocasionalmente a pronunciarme sobre cuestiones históricas o exegéticas sustantivas sin aportar argumentos convincentes. Algunas afirmaciones controvertidas encontrarán su defensa en sendas notas a pie de página, mientras que otras serán simplemente remitidas a la literatura relevante. Espero, sin embargo, exponer con claridad hasta qué punto mis opiniones sobre las cuestiones generales que este libro ofrece dependen de mis opiniones sobre estas cuestiones más específicas.

1. ¿POR QUÉ IMPORTA ESTA CUESTIÓN?

Como el título de este libro indica, su enfoque principal es la pregunta «¿Qué es la filosofía analítica? y no «¿De dónde proviene la filosofía analítica?». Sin embargo, la segunda cuestión es de suma importancia, no por sí misma sino por causa de sus implicaciones para la primera. Mas, ¿tienen alguna importancia estas dos cuestiones? En un sentido, es evidente que sí. La mayoría de los filósofos profesionales mantienen opiniones fundadas sobre ellas. Y son numerosos los que

confinan su utilización a la conversación cortés o descortés. Pero también se ha dicho muchas veces por escrito lo que la filosofía analítica es, y no menor es el número de los que oficialmente declaran que el tópico es «irrelevante» (p. ej., WILLIAMS, 2006, p. 155). Estas proposiciones ofrecen una segunda razón para comprometerse con la cuestión. Aunque en su mayor parte son instructivas e interesantes, hay otras muchas que son falsas. Y no conozco mejor razón para que un filósofo se decida a poner la pluma sobre el papel que la necesidad de combatir opiniones falsas, con independencia de que éstas sean mantenidas por filósofos, científicos, historiadores o el pueblo llano.

Pero ¿habría que tratar de reemplazar estas respuestas incorrectas por otras correctas, o rechazarlas simplemente por el hecho de ser irrefutables y confusas? Sin duda, la prueba última ante semejante pastel consistiría en probarlo. Pero es instructivo sopesar si valdría la pena tratar de dar una respuesta a semejantes cuestiones.

Es famosa la frase de Marx: «En todo caso, yo no soy marxista.» Desde entonces, son muchos los que piensan que las etiquetas para posturas filosóficas, escuelas y tradiciones no son más que palabras vacías, o superfluas en el mejor de los casos, que no hacen más que distraer o confundir en el peor de ellos. Este sentimiento ha sido particularmente vivo entre algunos filósofos analíticos eminentes, si bien por razones diferentes. Algunos pioneros iniciales se mostraron sospechosos de las escuelas porque estaban convencidos de que todas las diferencias de opinión entre los filósofos podían quedar resueltas mediante la adopción de métodos analíticos. En este sentido, Ayer escribió que «no hay nada en la naturaleza de la filosofía que justifique la existencia de partidos filosóficos o "escuelas"» (1936, p. 176, véase también p. 42). Tales esperanzas se han desvanecido. Pero incluso los filósofos analíticos contemporáneos asocian escuelas e ismos con dogmatismo y aplazamiento.

Así Dummett deplora la división analítica/continental como sigue:

> el hecho de no haber alcanzado un acuerdo y difícilmente unos triunfos incontrovertibles, ha llevado a la filosofía a verse peculiarmente sujeta a toda suerte de -ismos y divisiones sectarias; lo cual no le ha acarreado a la filosofía misma más que un inmenso daño (1993, p. xi).

El ataque analítico más sostenido contra la división de la filosofía en escuelas o posturas es anterior y proviene de Ryle.

> No hay lugar para los «ismos» en filosofía. Las pretendidas cuestiones de partido no son nunca cuestiones filosóficas importantes, y el estar afiliado a un

determinado partido es ser esclavo de un prejuicio no-filosófico respecto a una cierta cuestión de creencia (usualmente no-filosófica). Ser un «x-ista» es ser filosóficamente endeble. Y aunque estoy dispuesto a confesar que poseo tal debilidad, no debería volver a enorgullecerme de ello de la misma manera que no me enorgullezco de tener astigmatismo o de padecer de *mal de mer* (1937, pp. 153-154).

Este texto encierra un mensaje saludable, y no sólo para aquellos que califican a Ryle de «conductista lógico» terco y de mentalidad estrecha. Para empezar, la ostensible «repugnancia» de Ryle va dirigida contra aquellos que no sólo se aplican a sí mismos y a sus adversarios ciertas etiquetas filosóficas, sino que las utilizan también como armas de argumentación filosófica. Semejante proceder es tan indigno como extendido, sobre todo cuando utiliza «expresiones despectivas» (PASSMORE, 1961, p. 2) tales como «craso materialismo», «realismo ingenuo», «idealismo salvaje» o «escolasticismo». Incluso cuando se atribuye un sentido claro a un «ismo» filosófico y un pensador particular o teoría se ajustan decididamente a esa noción, el peso argumentativo debe recaer sobre la reflexión en favor o en contra de la posición en cuestión.

Desgraciadamente, tendremos que reconocer que tras la Segunda Guerra Mundial, el propio Ryle se comprometió con una de las alternativas más divisorias del tipo «ellos y nosotros», y por implicación con la retórica de la construcción de escuelas en la historia de la división analítica/continental (cap. III.1). Y lo que es más importante aún, se da igualmente un repugnante uso de etiquetas filosóficas. Clasificamos con frecuencia a pensadores, obras, posturas, o argumentos sin intención polémica o dialéctica, es decir, con vistas a clarificar cuál es su mensaje y qué es lo que se dilucida en las controversias que estos temas pueden generar. Ryle reconoce que:

Para ciertos fines, tales como los de la biografía o de la historia de las culturas (aunque no los de la filosofía misma), resulta útil y correcto con frecuencia clasificar a los filósofos de acuerdo con ciertos tipos generales de mentes o temperamentos» (1937, p. 157).

Teniendo entonces en mente dicotomías tales como las existentes entre mentalidad «blanda» y «dura» (JAMES, 1907, pp. 10-19 y 118-120), entre «inflacionistas» y «deflacionistas» (BERLIN, 1950), o entre filósofos «proféticos» e «ingenieriles».

Sin embargo, conviene decir que tales clasificaciones no tienen cabida alguna en la filosofía misma. Pues, por una parte, es discutible (y será discutido en el capítulo IV) que puedan existir o no divisiones

tajantes entre la filosofía, la historia de la filosofía y la más amplia historia de las ideas. Por otra, incluso aunque existieran barreras claras y estables entre estas disciplinas, ¿por qué el hecho de etiquetarlas no habría de jugar un papel legítimo en todas ellas? Sería un error rechazar esta sugerencia recurriendo al punto que yo mismo acabo de reconocer: que las etiquetas filosóficas no tienen ningún peso argumentativo. Es presumible que Ryle, por ejemplo, pudiera conceder que el argumentar no es la única actividad en la que los filósofos legítimamente se comprometen. Los filósofos también describen, clasifican, clarifican, interpretan, glosan, parafrasean, formalizan, ilustran, resumen, predican, etc. Que todas estas actividades deban estar en ultima instancia al servicio de la argumentación es una cuestión discutible. Que la filosofía no se reduce a la argumentación, es algo realmente incontrovertible incluso en el caso de que semejante pretensión sea concebida en un sentido muy católico.

De hecho, el rechazo de Ryle de todos los «ismos» se basa en dos líneas de pensamiento diferentes. Según la primera, no es posible la existencia de dos escuelas distintas, A y B, opuestas entre sí sobre cuestiones verdaderamente fundamentales de principio o de método. Pues en tal caso, los partidarios de A tendrían que presentar a los proponentes de B como individuos que están comprometidos no con un *tipo diferente* de filosofía, ni tampoco con una filosofía *mala*, sino más bien como individuos que *no hacen filosofía en absoluto* (y viceversa).

> Así, el abismo sería el existente entre filósofos y no-filósofos, y no entre un grupo y otro de filósofos (los Astrónomos no se jactan de ser un partido anti-Astrologista)... Los miembros de la escuela opuesta, defensores como son de una filosofía que sostiene la corriente general equivocada, son las víctimas de un error de principio, con independencia de la perspicacia que puedan utilizar en cuestiones de detalle. Según esto, toda escuela de pensamiento que sea consciente de sí misma, puede y debe mantener que la escuela o escuelas opuestas carecen de alguna manera de principios filosóficos. Pues sus miembros están ciegos para aquellos principios que hacen que su filosofía sea *una* filosofía y a la vez *la* filosofía (1937, pp. 158 y 161).

Mas este argumento se basa en un supuesto que no sólo es cuestionable sin más, sino falso. Ryle da por sentado que la filosofía marcha en paralelo con las ciencias en especial en el sentido de que un desacuerdo suficientemente fundamental, notablemente el relativo a principios, objetivos y métodos, descalifica a uno de los participantes en la disputa para ser un buen profesional en la materia. Sin embargo, a diferencia de las ciencias especiales, la filosofía carece de un marco

metodológico de trabajo generalmente aceptado. La naturaleza misma de la filosofía es a su vez una cuestión filosófica discutible, y las opiniones sobre ella son filosóficamente controvertidas. Aunque la investigación sobre los fines y métodos propios de la filosofía recibe el nombre de «metafilosofía», ésta no constituye sin embargo una disciplina distinta de orden superior, sino que es una parte integral de la filosofía misma (TUGENDHAT, 1976, pp. 17-18; COHEN, 1986, p. i).

Las ciencias naturales han de establecer sus propios campos y métodos al igual que la filosofía. Sin embargo, el hecho de que, a partir al menos de la revolución científica del siglo XVII, se haya realizado esta tarea por caminos cada vez menos controvertidos, ha llevado al resultado de que las disputas relativas a la naturaleza de la disciplina hayan dejado de jugar desde hace tiempo un papel relevante. Incluso en épocas de revoluciones científicas, los debates sobre la ciencia no se ocupan usualmente de cuestiones tales como lo que la astronomía pudiera ser. Y ninguna introducción a este tema consistiría en una revisión de lo que las diversas escuelas en conjunto hubieran dicho sobre él —como muy bien podría suceder en filosofía—.

Hay dos razones interconectadas para esta tendencia hacia el consenso. El individuo que tenga concepciones diferentes relativas al objeto o *tema* de una ciencia particular, no se siente simplemente comprometido con ese campo particular. Y aunque se da el debate metodológico durante el tiempo de las revoluciones científicas, nadie que utilice *métodos radicalmente* desviados, que, por ejemplo, prescinda de la observación y el experimento en favor de consideraciones estéticas, deja simplemente por eso de ser un científico. En contraste con esto, actividades intelectuales disparatadas, el tratamiento de diferentes problemas con métodos incompatibles y con diferentes objetivos, siguen recibiendo aún el nombre de filosofía. Hay, por ejemplo, filósofos que mantienen que la filosofía no debería preocuparse por el conocimiento ni por la fuerza lógica de un argumento, sino por la belleza y la inspiración espiritual. Que alguien que de manera consistente eluda utilizar argumentos de cualquier tipo siga siendo tenido por un filósofo es otra cuestión discutible. Pero hay filósofos, incluyendo a los filósofos analíticos, que negarían la afirmación de Ryle de que «los principios de todo "ismo" acreditado son establecidos, y sólo establecidos, mediante un argumento filosófico» (1937, p. 162; véase cap. VI.5 más adelante).

Y esto nos lleva al segundo argumento de Ryle contra la existencia de escuelas y tradiciones genuinamente distintas y genuinamente filosóficas.

> La verdadera raíz de mi objeción se encuentra, según creo, en mi propia opinión sobre la naturaleza de la investigación filosófica. No voy a exponerla aquí con detalle, pero una parte de ella es que se trata de una especie de descubrimiento. Y sería absurdo dividir a los descubridores en Whigs y Tories. ¿Podrían darse un partido pro-Tibet y un partido anti-Tibet en la esfera de la geografía? ¿Existen Capitanes Cookitas y Nansenitas? (1937, p. 156).

Al parecer, sí. Existen partidarios de Alfred Cook y partidarios de Richard Peary sobre la cuestión de quién fue el primero en llegar al Polo Norte —los cookistas y los pearynistas, para entendernos—. Y existieron los individuos que aceptaron y los que rechazaron la idea de que había una gran masa de tierra rodeando al Polo Norte; de que El Dorado existe o que hay un gran continente en el Océano Pacífico. Hay espacio para opiniones fundamentalmente diversas dentro de cualquier área de investigación, por fáctica o científica que ésta pueda ser. En las ciencias especiales, las disputas de este tipo son eventualmente zanjadas. Los que aún siguen creyendo que la tierra es plana o que π es racional se verán desterrados de la astronomía seria o de la matemática, respectivamente. Yo mismo me encuentro indeciso a la hora de decidir, por ejemplo, si los seguidores de Lysenko o las teorías del diseño inteligente son simplemente acientíficas, o si son más bien ciencia ideológicamente motivada. No tengo el menor reparo en afirmar que una tal catarsis no ha tenido lugar nunca en filosofía. No hay literalmente ninguna postura respecto a cuestiones vagamene filosóficas que no haya sido adoptada alguna vez por un determinado individuo generalmente considerado como filósofo.

Los argumentos de Ryle sobre la inutilidad de las etiquetas filosóficas no convencen por tanto. Y esto plantea una duda más general. Por supuesto, lo importante no es el modo en que un filósofo o una obra en concreto debieran ser etiquetados. ¿A quién le importa que alguien sea un furibundo hegeliano, o un moderado bradleyano, un positivista lógico residual, un inquebrantable pragmatista, un externalista liberado, un inexperto consecuencialista, o un implacable eliminativista? Lo que realmente nos importa es ¡el *contenido* de la obra, lo que el filósofo haya escrito realmente, que los argumentos sean convincentes y las conclusiones verdaderas!

Colocar un excesivo peso sobre la taxonomía y la doxografía filosófica encierra un evidente peligro. Pero, sin embargo, las clasificaciones son a su vez indispensables para el pensamiento humano. El dar sentido a las cosas, bien se trate de fenómenos materiales o producciones intelectuales, exige que se las distinga mediante sus rasgos relevantes. Y esta tarea exige a su vez la aplicación, de acuer-

do con ciertos principios, de una serie de etiquetas. Las investigaciones históricas, exegéticas y metafilosóficas no son una excepción a esta regla. Contrastes tales como los de filosofía oriental y occidental, filosofía antigua *vs.* medieval *vs.* moderna, empirismo *vs.* racionalismo, filosofía analítica *vs.* continental, o etiquetas como las de «tomismo», «neo-kantismo» o «postmodernismo» pueden ser simplistas, potencialmente engañosas y francamente peligrosas. Sin embargo, algunos contrastes y una serie de etiquetas se tornan en instrumentos esenciales tan pronto nos proponemos detectar una serie de importantes similitudes y diferencias entre diversos pensadores y posiciones, o cuando tratamos de pergeñar una historia coherente sobre el desarrollo de nuestro tema. Difícilmente cabe embarcarse en la evaluación del desarrollo histórico y los méritos de la filosofía analítica sin tener alguna idea previa de su alcance. Así pues, lo necesario para empezar no es tanto el disponer de un buen plantel de clasificaciones, sino de una serie de clasificaciones escrupulosas e iluminativas.

Sin duda, algunas etiquetas pueden haber ido adquiriendo tantos usos y connotaciones, que su empleo produce más oscuridad que claridad. Lamentando las explicaciones radicalmente disparatadas del término «deflacionismo», Wolfgang Künne nos aconseja:

> A la vista de este caos terminológico, propongo que se aplique el término «deflacionismo» a lo que Otto Neurath llamó una vez, humorísticamente, *Index Verborum Prohibitorum* (2003, p. 20).

Que esta medida sea o no el camino correcto en el caso de «deflacionismo», no es sin embargo una opción atractiva con respecto al caso de «filosofía analítica». Este término se utiliza con mucha más amplitud que «deflacionismo». Por su parte, la expresión «filosofía analítica» se ha convertido en una parte importante de la historia de la filosofía del siglo XX. En tercer lugar, mientras que «deflacionismo» se emplea a menudo con un significado específico introducido *a novo*, «filosofía analítica» es una expresión utilizada conscientemente la mayoría de las veces como una etiqueta con un significado establecido, pese a que éste pueda ser vago. En cuarto lugar, y a pesar de toda esta vaguedad, hay un consenso general sobre el modo de aplicar el término a una amplia clase de casos. Finalmente, mientras que existen diversas alternativas potencialmente más claras para la etiqueta «deflacionismo», no existen tales alternativas en el caso de «filosofía analítica». Por estas razones, la clarificación más que la eliminación debería ser el orden del día.

2. CÓMO ABORDAR LA CUESTIÓN

Queda aún por dilucidar la disputa *prima facie* de la idea de si la filosofía analítica constituye un fenómeno filosófico distinto, bien sea éste una escuela, un movimiento, una tradición o un estilo. Peter Bieri ha propuesto recientemente el siguiente cruel experimento: durante todo un mes, lea el *Journal of Philosophy* por la mañana; al mediodía a Séneca, Montaigne, Nietzsche, Cesare Pavese y Fernando Pessoa. Alterando ligeramente la organización de Pieri, y haciendo aún más sádicas y devotas las sesiones del atardecer, a Plotino, Vico, Hamann, Schelling y Hegel, o a Heidegger, Derrida, Irigaray, Deleuze y Kristeva. Pienso que el experimento-mental de Bieri es iluminativo. Pero está exactamente en el extremo opuesto al de la conclusión que él mismo favorece. Según Bieri, la distinción entre filosofía continental y analítica es «simplemente un pelmazo» que no hay quien lo aguante (2005, p. 15) . En contraste con esto, pienso que tres cosas emergen de estas yuxtaposiciones propuestas: en primer lugar, que hay al menos un cierto solapamiento entre los problemas implicados; en segundo, que al menos algunos de esos problemas son modelos filosófica y comúnmente aceptados; y en tercero, que lo que aparece en las páginas del *Journal of Philosophy* es una actividad intelectual, característica que difiere de las actividades (a su vez diversas) que los otros casos comportan.

No es de extrañar, por tanto, que las etiquetas «analítica» y «continental» sigan siendo ampliamente utilizadas. Y este uso es válido precisamente cuando ya se ha sugerido que la distinción no es ni tajante ni obligatoria. En las recensiones, por ejemplo, es un lugar común leer no sólo que un determinado libro o autor sea típico del movimiento analítico o del continental, sino también que X se muestra inusualmente sensible o abierto para ser «un filósofo analítico», o que Y es inusualmente claro o convincente para ser «un filósofo continental». La distinción analítico/continental colorea la percepción filosófica incluso entre aquellos que no la consideran como absoluta. De manera general, no se gana nada con el hecho de afirmar que la idea de una filosofía analítica distinta continúa configurando la práctica institucional de la filosofía, ya sea mediante revistas diversas, sociedades, anuncios o institutos (PRESTON, 2007; cap. 1). Por ejemplo, es habitual y perfectamente legítimo explicar a los estudiantes que un departamento o un curso particular tiene orientación analítica.

En un tiempo en el que el contraste analítico/continental estaba emergiendo, R. M. Hare mantuvo que había «dos caminos diferentes»

para estudiar filosofía hoy, caminos que, «el cielo nos perdone por pensarlo [...] son realmente dos disciplinas bastantes distintas» (1960, p. 107). Mas aunque Dummett buscaba tender un puente entre los extremos analítico/continental, su actitud se basaba en la observación de que «un absurdo abismo se había abierto antes entre la filosofía "Angloamericana" y la "Continental"»; ciertamente, «hemos alcanzado un punto en el que trabajamos al parecer sobre materias diferentes» (1933, pp. xi y 193).

Este *statu quo* no puede ser deseable ni estable. *Puede* darse el caso de que o bien la filosofía analítica o bien la continental continúen por el camino correcto, en cuyo caso una de las facciones no tendrá más remedio que seguir de cerca a la otra. Y, a su vez, también *puede* darse el caso de que la filosofía logre constituir un campo unificado, como hizo la filosofía occidental hasta, al menos, comienzos del siglo XX (véase QUINTON, 1995b, p. 161). Si la filosofía funciona mejor como disciplina cohesionada, o lo consigue al menos en un área particular del discurso eliminando facciones y barreras comunicativas, los individuos podrían trabajar conjuntamente con independencia del extremo que ostentara el monopolio sobre la sabiduría filosófica.

Pero aunque la división analítica/continental sea lamentable por razones filosóficas o de cualquier otro tipo, esa división sigue siendo real y tiene que seguir siendo el punto de partida de cualquier intento de clarificar el fenómeno de la filosofía analítica, aunque sólo sea con el propósito de superarla o deconstruirla. La cuestión, por tanto, no es sólo que sea o no legítimo y eficaz investigar sobre lo que la filosofía analítica pueda ser, sino preguntarse sobre el modo de hacerlo.

Algunas caracterizaciones de la filosofía analítica son realmente definiciones de un cierto tipo, en el sentido de que, *ipso facto,* unas incluyen y otras excluyen a los pensadores que no son considerados filósofos analíticos (p. ej., COHEN, 1986, cap. 2; DUMMETT, 1993, cap. 2; HACKER, 1995, p. 195; FØLLESDAL, 1997). Otras son formuladas escuetamente y sin cualificación alguna —la «filosofía analítica es [...]», «un filósofo analítico no diría nunca [...]» Sin embargo, pueden presentarse como generalizaciones no-analíticas algunas que no son sólo aplicables *necesariamente* a todos los filósofos analíticos. Dicho en otras palabras, son generalizaciones que especifican rasgos característicos de la filosofía analítica pero que no son absolutamente esenciales o constitutivos de ella. Finalmente, hay caracterizaciones explícitamente cualificadoras que toman formas tales como «en su mayor parte, la filosofía analítica es [...]», «la mayoría de los filósofos analíticos dicen [...]», etc.

Pero tales generalizaciones, ya sean restringidas o generales, se apoyan en una cierta comprensión de lo que la filosofía analítica es. De no darse esto, necesitarían una muestra concreta que indicase en qué estaban basadas. Tenemos que saber en virtud de qué podemos considerar a alguien como un filósofo analítico, y por tanto lo que determina el ámbito de los términos «filosofía analítica» o «filósofos analíticos». Por esta razón, las meras generalizaciones no son sustitutos de ninguna explicación aclaratoria de lo que, de ser algo, define a la filosofía analítica o el ser un filósofo analítico. Una tal presentación es lo que quisiéramos buscar en una primera instancia. Y de hecho, la mayoría de las caracterizaciones no restringidas procuran ofrecerla. E incluso en el caso de las restringidas, es conveniente indagar si admiten su utilización para definir a la filosofía analítica.

Algunos filósofos, aturdidos por el ataque de Quine a la distinción entre enunciados analíticos y sintéticos, abrigan dudas generales sobre la discriminación entre características constitutivas definitorias o esenciales de un fenómeno X por una parte, y características accidentales por otra. En otro lugar he argumentado que esas dudas son injustificadas (GLOCK, 2003a, cap. 3). En cualquier caso, sería inapropiado descartar las definiciones de filosofía analítica *ab initio* basándose en estas razones. Si la filosofía analítica no pudiera ser definida, bien fuera por razones generales o específicas, eso es algo que debería surgir en el curso de nuestra exploración. Lo cual deja enteramente abierta la cuestión del *tipo de* definición o explicación que es apropiado. Una importante diferencia en este contexto es la existente entre las definiciones *nominales*, que especifican el significado lingüístico de las palabras, y las definiciones *reales*, que especifican la esencia de las cosas denotadas por ellas. Algunos filósofos, incluidos Wittgenstein y Quine, rechazan la idea de esencias reales. Pero incluso aunque este rechazo general del esencialismo fuera injustificado, habría razones para dudar de que la filosofía analítica fuera el objeto adecuado para una definición real.

Puede que no haya ninguna cuestión relativa a la etiqueta «filosofía analítica» con un único significado *correcto* o *intrínseco* con independencia del modo en que lo expliquemos y utilicemos. Como Wittgenstein nos recuerda sabiamente:

> una palabra no tiene un significado dado, por así decirlo, por un poder independiente de nosotros, de tal modo que pudiese haber una especie de investigación científica sobre lo que la palabra *realmente* significa. Una palabra tiene el significado que alguien le ha dado (1958, pp. 56-57).

Similarmente escribe Davidson: «No es como si las palabras poseyeran una cosa maravillosa llamada significado al que esas palabras estuvieran de alguna manera ligadas» (1999, p. 41). Tal como aquí aparece, esto no es más que la observación superficial aunque incontrovertible de que el significado es convencional en el sentido de que es *arbitrario* el hecho de que utilicemos un modelo de sonido particular o modelo de inscripción para expresar algo específico. En lugar de «filosofía analítica» podríamos haber utilizado cualquier serie de otros signos. Una variación trivial —«analytical philosophy» es la empleada por Dummett, entre otros—. De modo más significativo, en Alemania predomina el uso de una etiqueta diferente con distintas connotaciones: *sprachanalytische Philosophie*.

Este punto trivial abre la posibilidad de que la filosofía analítica sea un potente fenómeno característico, cuya esencia pueda ser capturable por una definición real. En tal caso, todo esquema clasificatorio que respetase la realidad tendría que incluir una etiqueta u otra para la filosofía analítica. Mas no es fácil ver de qué modo podría sustentarse esta exigencia. Si la definición actual más popular de las esencias y definiciones reales va a ser contrastada, la filosofía analítica es un candidato muy poco adecuado. Según la influyente «semántica realista» de Kripke (1980) y de Putnam (1975, cap. 12), la referencia de los términos de géneros naturales como «agua» o «tigre» no está determinada por los criterios para su aplicación —las características fenoménicas por las que el pueblo llano distingue las cosas que pertenecen a esos géneros (tal como el modo en que algo se presenta o se comporta), sino que más bien nos viene dada por un ejemplar paradigmático y un vínculo apropiado de «relación de igualdad» que todos los miembros de la especie guardan con ese ejemplar—. «Agua», por ejemplo, se refiere a toda sustancia que sea relevantemente similar a una muestra paradigmática; o sea, a toda sustancia que tenga la misma microestructura que la del paradigma. Según esto, los géneros naturales no sólo poseen una «esencia nominal» sino también una «esencia real» en la terminología de Locke (*Ensayo*, III.3), que en nuestro caso consiste en la combinación H_2O.

Que esta exposición sea adecuada para los términos de géneros naturales de los que hay paradigmas concretos y susceptibles de investigación por parte de la ciencia, es un tema sujeto a debate (HANFLING, 2000, cap. 12; JACKSON, 1998, cap. 2). En cualquier caso, las etiquetas para las escuelas filosóficas *no* son términos de géneros naturales. Una explicación esencialista de términos taxonómicos en filosofía está totalmente reñida con su papel real. Nadie podría sugerir en serio

que la etiqueta de «filósofo analítico» fuese aplicable a aquellas y sólo aquellas criaturas que tuvieran la misma microestructura o código genético que, digamos, los filósofos analíticos paradigmáticos Rudolf Carnap o Elizabeth Anscombe. Aunque las etiquetas y distinciones de la ciencia natural pueden ser capaces de «dividir la naturaleza siguiendo sus naturales articulaciones» (*Fedro,* 265e-266a), no es razonable esperar esto mismo de las etiquetas y distinciones históricas.

Que una definición de filosofía analítica sea *nominal* en lugar de real, *no* es sin embargo una cuestión de libertad. Las definiciones nominales se dividen en definiciones estipulativas por una parte, y definiciones informativas o léxicas por otra. Las definiciones estipulativas se limitan a expresar simplemente *ab novo* lo que una expresión significa en un contexto particular, con entera independencia de cualquier uso establecido que ésta pudiera haber tenido. Tales definiciones no pueden ser correctas o incorrectas. Pero sí pueden ser más o menos útiles en el sentido de ser más o menos eficaces para distinguir un fenómeno particular mediante una etiqueta adecuada. Sin embargo, con respecto a los términos ya establecidos, la estipulación irrestricta es raramente aconsejable. Pues por una parte, induce a confusión sin ninguna ganancia manifiesta. Por otra, los términos existentes, tal como actualmente se los emplea, mantienen relaciones con otros términos que también tendrían que ser redefinidos. Incluso aunque deliberadamente se alejase de su uso establecido, una explicación de «filosofía analítica» podría entrar en conflicto con los usos de sus términos constituyentes. Así pues, deberíamos esperar al menos que el término «analítica» indicase una analogía con el análisis químico o matemático y un contraste con la síntesis. Y sería sin duda inaceptable que la filosofía analítica fuera definida como algo diferente de cualquier otro tipo de filosofía.

No es sorprendente que la mayoría de las definiciones o explicaciones de la filosofía analítica reivindiquen algún tipo de exactitud informativa. Por esta razón, admiten ser evaluadas según el grado en que acierten a establecer el uso y la práctica institucional. En la evaluación de estas definiciones/explicaciones se debería tomar nota por tanto del uso ordinario del término «filosofía analítica», sus términos afines y antónimos. Algunos lingüistas contemporáneos podrían juzgar anticuado y claramente ofensivo mi recurso al uso ordinario. Mas les convendría recordar unos cuantos puntos.

Aristóteles, el primero en embarcarse en una investigación sistemática sobre la filosofía, comenzó por el modo en que la gente utilizaba el término *sofía* (*Metafísica,* 1.2; véase TUGENDHAT, 1976, cap. 2). Si-

milarmente, el recurso al uso ordinario de la etiqueta «filosofía analítica» ha sido una característica común de los debates contemporáneos sobre su propia naturaleza, especialmente cuando la filosofía analítica critica otras concepciones alternativas.

Y lo que es más, Aristóteles y los metafilósofos contemporáneos llevan razón al recurrir al uso ordinario de sus respectivos *definienda*. Cuando proponemos una cuestión de la forma «¿Qué es X?», inevitablemente nos apoyamos en una *noción preliminar* de X, una idea de lo que constituye el tópico de nuestra investigación. En nuestro caso, presuponemos una comprensión preliminar de la filosofía analítica, que no sería una concepción totalmente articulada, sino que tendría que surgir del subsiguiente debate sobre lo que la filosofía analítica es; nuestro punto de partida sería simplemente una idea inicial del tema del debate. Esta comprensión preteórica está ya incorporada en el uso establecido del término «filosofía analítica». Dicho de otra manera, nuestro modo de utilizar y entender un término no consiste sólo en un inocuo punto de partida para dilucidar su significado, sino que es el *único* indicio del que disponemos al comienzo de nuestra investigación.

Este punto de partida ha sido frecuentemente subrayado no sólo por los llamados filósofos del lenguaje ordinario, sino también por algunos de sus oponentes, en especial Quine (1953, pp. 106-107). En el espíritu de Quine se podría insistir, sin embargo, en que tenemos que avanzar gradualmente desde el uso ordinario del lenguaje hacia una posición más especializada basada en un escrutinio más exacto del fenómeno. Mas esto no constituye una objeción a mi proceder. El término «uso ordinario» es ambiguo. Puede referirse tanto al uso *estándar* de un término en tanto que opuesto a su utilización irregular en cualquier área en la que se lo emplee, o a su uso *cotidiano* en tanto que opuesto a su aplicación técnica o especializada (RYLE, 1953, pp. 201-204). A diferencia de la palabra «filosofía», la expresión «filosofía analítica» es un término técnico utilizado principalmente por académicos profesionales, estudiantes e intelectuales. Y con seguridad no puede darse incorrección alguna en contrastar determinadas definiciones con el uso normal o establecido de los expertos en el campo relevante, a condición de que este uso ejemplifique de hecho un modelo coherente.

Aún aceptando mis pretensiones generales (semántica-*cum*-metafilosofía), cabe mantener dudas sobre este caso particular. Nadie se ha esforzado más que Peter Hacker por defender el recurso al uso del lenguaje ordinario frente a la animadversión contemporánea. Sin em-

bargo, él mismo niega que el término «filosofía analítica» tenga un uso establecido (1998, p. 14). Hacker está en lo cierto al señalar que «filosofía analítica» es un término artificial de uso claramente reciente. De esto no se sigue, sin embargo, que carezca de una utilidad establecida. Un uso establecido no tiene por qué ser un uso cotidiano. De hecho, lo que Grice y Strawson (1956) observaron respecto a los términos «analítico» y «sintético» es igualmente válido para «filosofía analítica». Aunque nos pueda faltar una explicación clara y convincente, coincidimos totalmente con ellos en nuestra aplicación de estos términos.

Pero incluso las más consolidadas y claramente circunscritas filosofías taxonómicas, son susceptibles de un mal uso. Brian Magee, por ejemplo, se refiere a Fichte, Schelling y Hegel como pensadores neo-kantianos (1983, App. 1). Con neo-kantianos como éstos, ¿para qué se necesita a los idealistas alemanes? La «filosofía analítica» no sale peor parada que las etiquetas más venerables. Aunque se dan ocasionales aplicaciones erróneas, éstas son generalmente reconocidas. Consideremos la siguiente cuestión, presumiblemente retórica, extraída de una circular del Continuum International Publishing Group (21 de octubre de 2003):

> ¿Está usted interesado por la filosofía continental de Gilles Deleuze o de Theodor Adorno, o por la filosofía de la tradición analítica de pensadores tales como Friedrich Nietzsche o Mary Warnock? No se premia la ocultación del error.

De permitirlo, se iría obviamente en contra de una definición de la filosofía analítica si ésta implicara que Heidegger y Lacan son filósofos analíticos, mientras que Carnap y Austin no. Del mismo modo se iría en contra de tal definición si ésta implicara que Russell y Quine son filósofos analíticos, mientras que Frege y Hempel no lo son. Por otra parte, concordamos no sólo en lo que respecta a los casos que son claros, sino también a los que, por diversas razones, se encuentran en la línea divisoria, por ejemplo, Bolzano, Whitehead, el últmo Wittgenstein, Popper, Feyerabend y los neuro-filósofos. Finalmente, el acuerdo no se limita a una lista determinada, sino que admite ser extendido a una *clase abierta* de nuevos casos. Por ejemplo, la lectura de los *curricula vitae* colocaría a la mayoría de los profesionales en posición de identificar con claridad a los aspirantes continentales y analíticos a ocupar un determinado puesto docente.

Mientras que no hay lugar para una estipulación nítida, tal vez haya buenas razones para modificar explicaciones generalmente aceptadas

de la «filosofía analítica». Al evaluar una serie de sugerencias hay que tener en cuenta sus consecuencias. Las definiciones revisionistas pueden ser más o menos iluminativas para los fines de la historiografía y la taxonomía. Pero se iría en contra de la definición si esto implicara que ningún filósofo está cualificado como analítico, o que todos lo están. En tal caso, la etiqueta sería ociosa y por tanto completamente inútil. Otras caracterizaciones distintas de la filosofía analítica tienen menos consecuencias inmediatas, no sólo para la comprensión de la filosofía analítica, o su manera de concebir su historia, sus objetivos, sus métodos y resultados, sino también para su contraste con otros movimientos filosóficos tales como la filosofía tradicional o continental.

Como antes se indicó, al evaluar estas consecuencias, tenemos que apoyarnos en una idea preliminar de qué filósofos se cuentan generalmente y bajo qué fundamentos entre los analíticos. Por esta razón, me dejaré guiar por la cuestión de si las definiciones sugeridas incluyen todas ellas ejemplos generalmente reconocidos de filósofos analíticos y excluyen todos los de los restantes filósofos. Dicho en otras palabras, me propongo confrontar en un primer paso las concepciones de la filosofía analítica con la *extensión del término comúnmente reconocido.* De hecho, aun en el caso de que una definición genuina de la filosofía analítica resultara ser una pista falsa, sería conveniente cerciorarse de que, y en qué medida, las incontables afirmaciones generales sobre ella son realmente válidas. Al evaluar estas afirmaciones por su aceptabilidad como definiciones, comprobamos también su exactitud como generalizaciones.

Aunque los paradigmas reconocidos de la filosofía analítica son especialmente importantes, voy a considerar también aquí el modo en que las definiciones propuestas se ocupan de ejemplos que, por razones diversas, admitirían ser considerados como casos fronterizos o controvertidos. Estos casos problemáticos pueden aportar una importante prueba para las definiciones, en especial si es posible identificar las características que los hacen problemáticos. Por la misma razón, considero movimientos que, como el racionalismo crítico de Popper, se han distanciado de la filosofía analítica, pero que sin embargo parecen pertenecer a esta tradición.

En este contexto debería subrayar que las *auto*-descripciones *no* son fidedignas. Los filósofos han investigado y promovido el autoconocimiento, pero no todos han mostrado la misma excelencia en la tarea. Si tomamos sus propias declaraciones como piedra de toque, tendríamos que incluir a Derrida y excluir a Fodor (véase cap. III) de los filósofos analíticos. Ninguna explicación útil cabría obtener ateniéndose a semejante extensión de «filosofía analítica».

3. ESTRUCTURA Y CONTENIDO DEL LIBRO

Aunque mi objetivo primordial es el presente, no me voy a limitar a las concepciones de la «filosofía analítica» *actualmente vigentes.* Como cualquier otra tradición intelectual, la filosofía analítica es un fenómeno intrínsecamente histórico, incluso aunque, aisladamente, este hecho histórico sea incapaz de proporcionar una concepción adecuada de él mismo. Y otro tanto sucede con la etiqueta «filosofía analítica», los términos afines y sus antónimos. Sin una cierta comprensión de los desarrollos relevantes en la historia de la filosofía, no es posible apreciar qué objeto tiene el concepto de filosofía analítica y las diversas razones para concebirla de modos diferentes. Tal comprensión facilitará también mi discusión de las cuestiones conceptuales y metodológicas que surgen durante la búsqueda de una explicación de la filosofía analítica.

Por estas razones inicio el capítulo II con una «revisión histórica» de este tipo de filosofía, un bosquejo de la emergencia y desarrollo del movimiento al que generalmente se le aplica la etiqueta «filosofía analítica». A diferencia de otros eruditos, examinaré tanto sus raíces anglófonas como las germanófonas, aunque teniendo *también* en mente otros desarrollos relevantes que exceden las fronteras de la filosofía analítica.

Sobre la base de este recorrido histórico, los capítulos siguientes exponen los diversos modos en que se ha concebido o definido a la filosofía analítica en un estadio u otro de su carrera. Y no han sido organizados en consonancia con ciertas explicaciones *específicas* de la filosofía analítica, de las que hay gran abundancia, sino de acuerdo con ciertos *tipos* de explicación. Cada capítulo se dedica en efecto a un parámetro a cuyo través pudiera definirse la filosofía analítica o cualquier otro movimiento filosófico emparentado con ella. Los cinco primeros parámetros resultaron ser inadecuados.

El capítulo III, «Geografía y lenguaje», se ocupa de las definiciones geo-lingüísticas. La imagen de la filosofía analítica como fenómeno anglófono sigue siendo aún una idea sorprendentemente común y absolutamente arraigada en el contraste analítico/continental. Pero la etiqueta misma de «filosofía continental» no es un nombre adecuado, especialmente si se tienen en cuenta las raíces centroeuropeas de la filosofía analítica. No obstante, voy a sostener que el contraste entre filosofía analítica y filosofía continental enlaza con, y es reforzado por, las diferencias estereotípicas entre la filosofía y la cultura académica anglófonas, por una parte, y sus contrapartidas continentales por la otra.

Durante el curso del siglo XIX, el conflicto entre el empirismo británico y el racionalismo continental se fue viendo reemplazado gradualmente por divisiones geográfica e intelectualmente más complejas. Igualmente exploro de qué manera desarrollos políticos tales como el surgimiento del nazismo o el movimiento de rehabilitación de la metafísica desde los años sesenta en adelante, convirtieron el contraste hasta entonces descuidado entre filosofía analítica y filosofía *tradicional* en la división filosofía analítica frente a filosofía *continental* que conocemos ahora. Y más aún, del mismo modo que la concepción anglocéntrica de la filosofía analítica es insostenible, con más razón lo es aún la de su pariente más sofisticada: la concepción anglo-australiana. En la actualidad, la filosofía analítica florece en numerosas partes del continente, mientras que la filosofía continental es altamente popular en Norteamérica. La filosofía analítica no es ni una categoría geográfica ni una lingüística. Finalmente, la etiqueta «filosofía continental» no acierta a distinguir entre los movimientos vanguardistas del siglo XX inspirados por Nietzsche y Heidegger y la filosofía tradicional o tradicionalista que de hecho domina actualmente sobre la filosofía académica en el continente europeo.

Capítulo IV, «Historia e historiografía». La cuestión que este capítulo plantea es si los filósofos analíticos difieren de los continentales y en especial de la filosofía tradicionalista en su carencia de conciencia histórica. En años recientes, incluso algunos de sus cultivadores han acusado a la filosofía analítica de ser indebidamente ahistórica. Yo pretendo mostrar, en cambio, que la filosofía analítica en general no se caracteriza por una actitud despectiva hacia el pasado. Ciertamente, en los últimos tiempos ha evidenciado un renovado interés por la historia. Y lo que es más, me propongo defender a la filosofía analítica contra la animadversión historicista de la que hasta ahora ha venido siendo acusada. Contra la afirmación de que los filósofos analíticos ignoran el pasado, sostengo que lo que en su gran mayoría hacen es negarse a admitir que el entendimiento de la historia sea algo esencial y no meramente conveniente para la filosofía. Contra la objeción de que las historias analíticas de la filosofía son anacrónicas, sostengo que el enfoque del pasado con un talante analítico producirá realmente una mejor historiografía.

En el capítulo V, «Doctrinas y tópicos», retomo la idea de que la filosofía analítica destaca en virtud de un particular rango de problemas y/o por sus respuestas a esos problemas. Las definiciones por referencia a doctrinas específicas tienden a ser demasiado concisas. El rechazo de la metafísica no fue nunca universal entre los filósofos

analíticos y se ha desvanecido casi por completo. Dummett define a la filosofía analítica como disciplina basada en la idea de que un análisis del pensamiento puede y debe venir precedido de un análisis del lenguaje. Mas una concepción lingüística del pensamiento y su análisis no es ni necesaria ni suficiente para ser un filósofo analítico. La definición de Dummett ignora la diferencia entre el desarrollo del análisis lógico y conceptual por una parte, y el giro lingüístico por otra. De manera similar, la filosofía analítica no se caracteriza por la insistencia en que la filosofía es distinta de la ciencia, ni por la asimilación naturalista de la filosofía a la ciencia. Finalmente, los filósofos analíticos no coinciden siquiera respecto a los tópicos sobre los que disienten. Aunque la preocupación respecto a los tópicos teóricos no fue irrelevante para el surgimiento de la filosofía analítica, ahora ha dejado ya de establecer sus límites.

Las deficiencias de los enfoques doctrinales fomentan las definiciones metodológicas o estilísticas. El capítulo VI, «Método y estilo», sostiene que incluso estas definiciones son inadecuadas. Es *prima facie* atractivo ligar a la filosofía analítica con el método del análisis. Pero desgraciadamente, este enfoque se enfrenta con un dilema. Si se toma el análisis literalmente, o sea: la descomposición de los fenómenos complejos en unos constituyentes más simples, se excluyen conjuntamente el último Wittgenstein y la filosofía lingüística de Oxford, entre otras cosas. Mas si se lo toma con la suficiente amplitud para acomodar tales casos, habría que incluir también a figuras que van desde Platón hasta filósofos continentales como Husserl. Dificultades similares surgen en torno a la idea de que la filosofía analítica es una «ciencia» opuesta a las disciplinas que «se centran en las artes», en el sentido de que la filosofía está uniformemente interesada por la ciencia y totalmente imbuida de un espíritu científico. Que semejante definición tuviera que excluir a un caso exótico como el de Wittgenstein, podría ser tolerable. Pero que excluyera también a Moore, Ryle y Strawson sería una objeción absolutamente decisiva.

Si la filosofía analítica no posee ningún método distintivo, tal vez sea al menos la líder de un estilo particularmente suyo. Bajo este espíritu, Bernard Williams ha sugerido que la filosofía analítica difiere de la variedad continental en que evita la oscuridad o bien utilizando «un lenguaje moderadamente claro», o bien, cuando fuera necesario, recurriendo a términos técnicos. Pero la noción misma de claridad se encuentra en una urgente necesidad de clarificación. Y en la medida en que esto es un mero asunto de prosa y presentación, no es ni universal entre los filósofos analíticos ni está limitado a ellos. Si es un rasgo

estilístico lo que separa actualmente a la filosofía analítica de la continental, nos encontramos más bien ante dos tipos diferentes de oscurantismo —esteticismo por una parte, y escolasticismo por otra—. Y esto introduce una sugerencia final: que la filosofía analítica aspira al menos a la claridad de pensamiento y al rigor argumental. Las concepciones racionalistas definen a la filosofía analítica como una actitud general hacia los problemas filosóficos, actitud que subraya la necesidad de argumentación y de justificación. Mas esto sería, sin duda, la médula de la filosofía analítica. Y desde Sócrates en adelante, el afán de abordar las cuestiones fundamentales por la vía de la argumentación razonada ha sido un rasgo distintivo de la filosofía como tal, por ejemplo frente a la religión o a la retórica política, no la marca distintiva de ningún movimiento filosófico particular.

El capítulo siguiente, «Ética y política», comienza demostrando que la tradición analítica no se caracteriza por la exclusión de la filosofía moral y de la teoría política. A continuación introduzco dos rumores en conflicto: que la filosofía analítica es inherentemente apolítica o conservadora, y que alienta en sus seguidores una postura progresista o liberal haciéndolos resistentes al extremismo político. Igualmente considero lo que el caso Singer muestra sobre las actitudes analítica y continental relativas a la libertad de expresión y a la capacidad de la filosofía para prescribir cursos de acción específicos. Finalmente, examino si la filosofía analítica está por encima de sus rivales en virtud de que impide que la reflexión filosófica se convierta en la sirvienta de una moral y unos ideales políticos preconcebidos.

En el capítulo VIII, «Conceptos discutidos, parecidos familiares y tradición», atiendo a las explicaciones de la filosofía analítica que no adoptan la forma de definiciones en términos de condiciones necesarias y suficientes. Una explicación de este tipo es la que surge de la concepción racionalista que convierte a la filosofía analítica en «un concepto esencialmente contestado». Y en respuesta a ello, concedo la existencia de un uso de la «filosofía analítica», aunque debo decir que este uso está menos atrincherado que el descriptivo y que es inferior para las cuestiones de taxonomía filosófica y de debate. En lo que queda de libro defiendo *mi propia* concepción de la filosofía analítica combinando en parte dos enfoques. El primero es la idea de que la filosofía analítica debería explicarse en términos de *parecidos de familia*. Lo que mantiene unidos a los filósofos analíticos no es un conjunto único de condiciones necesarias y suficientes, sino una hilera de similitudes solapadas (doctrinales, metodológicas y estilísticas). De este modo, los actuales filósofos analíticos pueden sentirse ligados a

Frege o a Russell en sus métodos lógicos, o al positivismo lógico y a Quine en sus relaciones con la ciencia, o a Wittgenstein y la filosofía lingüística en sus relaciones con el *a priori*, el significado y los conceptos, etc. Igualmente refutaré las críticas de la idea misma de parecido de familia. Por su parte, la concepción misma del parecido de familia de la filosofía analítica supera una vez más la extensión reconocida de este término.

Esta deficiencia es evitable combinando el parecido de familia con una concepción *genética* o *histórica*. Según esto último, la filosofía analítica es primera y principalmente una secuencia histórica de individuos y escuelas mutuamente influidos y comprometidos entre sí en un debate recíproco sin necesidad de compartir por ello doctrinas, problemas, métodos o estilo. Esta concepción histórica se ajusta a una práctica común; y esto requiere al menos la especificación del modo en que esta tradición queda determinada. Ser un filósofo analítico no basta para relacionarse, o incluso mantener una influencia *mutua*, con los miembros de esta lista; de otro modo, habría que incluir también en ella a Husserl y a Habermas, por ejemplo. Por otra parte, una concepción puramente histórica ignora el hecho de que los filósofos pueden ser más o menos analíticos bajo fundamentos distintos de los lazos históricos. Estas cautelas son aplicables al resto de las condiciones si reconocemos que la filosofía analítica es una tradición que se mantiene unida no justamente por relaciones de influencia, sino también por similitudes compartidas. En la sección final, bosquejo los contornos de la tradición analítica y me pronuncio sobre la cuestión de quién la fundó y cuándo se separó de la filosofía tradicional y continental.

Tras haber respondido a la cuestión del título, el capítulo final, «Presente y futuro» retorna al estado actual de la filosofía analítica y al de la división analítica/continental. Espero poder mostrar que esta división juega un importante papel en tres áreas de gran relevancia contemporánea: la «cultura» y las «batallas de la ciencia»; los temores europeos ante el «imperialismo cultural anglo-americano»; y la creciente insularidad de la cultura anglo-americana frente a la de la Europa continental. Igualmente considero algunas de las debilidades reales o pretendidas de la actual escena analítica. En la sección final, considero el futuro de la filosofía analítica y su contraste con el pensamiento continental, para concluir que las barreras existentes entre una y otro siguen existiendo en el presente, y que superarlas no es de por sí un objetivo primordial. La filosofía analítica necesita elevar su vuelo en diversos respectos, pero el objetivo último no debería ser una escena filosófica unificada, sino simplemente una filosofía mejor.

CAPÍTULO II

BREVE PANORAMA HISTÓRICO

En este capítulo se traza la trayectoria de la filosofía analítica. Tras considerar el papel del análisis en filosofía con anterioridad al siglo XIX, pasa a analizar la emergencia gradual de la lógica y del análisis lógico y conceptual en Bolzano, Frege, Moore y Russell. A continuación considera dos subsiguientes cambios de rumbo. En primer lugar, el giro lingüístico de la filosofía analítica por obra de Wittgenstein, el positivismo lógico y el análisis conceptual; luego la inversión de ese giro, notablemente mediante la rehabilitación de la metafísica, el auge del naturalismo, el triunfo de los enfoques mentalistas de la mente y el lenguaje, y la vuelta a escena de la filosofía moral de primer orden y de la teoría política.

1. PREHISTORIA

La palabra «análisis» proviene del griego *analysis* que significa «desatar» o «disolver». Dos nociones del término análisis han primado en filosofía desde sus comienzos (véase BEANEY, 2003). La primera deriva de la búsqueda de definiciones de términos tales como «virtud» y «conocimiento» emprendida por Sócrates, junto a la versión de Platón, que habla de ella como «división». Este análisis *descomposicional* o «progresivo» se aplica primariamente a lo que hoy llamamos *conceptos* y que en esencia consiste en la disección o resolución de un concepto dado en sus elementos componentes, que a su vez pueden ser utilizados para definir un concepto complejo. Así, el concepto de ser humano —el *analysandum*— es analizado en los conceptos de animal y de racionalidad, produciendo con ello la definición de ser humano como animal racional —el *analysans*—. Mientras la *clase* de los seres humanos está contenida en la clase de los animales como subconjunto

propio, el *concepto* de ser humano contiene al concepto de animal en el sentido de que este último es parte de la explicación del primero.

La segunda noción deriva de la geometría griega y predomina en Aristóteles. Se la puede llamar análisis *regresivo* y se lo aplica primariamente a las *proposiciones*. La filosofía analítica es a veces erróneamente concebida como empresa deductiva que deriva teoremas a partir de axiomas y definiciones mediante pruebas formales. Hasta Kant, sin embargo, este procedimiento típicamente matemático de deducir consecuencias a partir de primeros principios o axiomas era conocido como *método sintético*. El *método analítico*, en cambio, parte de una proposición que ha de ser probada y se remonta hasta los primeros principios desde los cuales se pueda derivar esa proposición como un teorema. Lo que unifica al análisis descomposicional y al regresivo es la idea de partir de algo dado (respectivamente, un concepto que hay que analizar o una proposición que hay que probar) e identificar algo que sea más básico (los componentes del *analysandum* o los axiomas que permitan deducir el teorema) y del cual éste puede ser derivado (definido o probado).

Mientras que Spinoza buscaba razonar «*more geometrico*», para Descartes la síntesis era meramente el método de *exposición* o *prueba*. El *descubrimiento* de nuevas perspectivas es analítico y consiste en identificar las «naturalezas simples» que constituyen la realidad y los axiomas («nociones primarias») que especifican los vínculos entre ellas (*Meditaciones*, Respuestas II). Leibniz fue incluso más lejos. Según él, en todas las proposiciones verdaderas los predicados están contenidos en el concepto del sujeto, y pueden por tanto ser probados *analizando* este último. Toda verdad puede ser reducida a una «verdad idéntica» utilizando las definiciones resultantes de tales análisis. Así, las ecuaciones aritméticas pueden ser reducidas a verdades idénticas explotando el hecho de que cada número natural es definible por su *predecesor más uno*. Por ejemplo,

$$7 =_{def} 6 + 1;\ 5 =_{def} 4+1 \text{ y } 12 =_{def} 11 + 1$$

Sobre esta base

$$(1) \quad 7 + 5 = 12$$

puede ser transformado en

$$(1') \ (6 + 1) + (4 + 1) = 11 + 1$$

y así sucesivamente hasta llegar a

(1*) (1+1+ 1+1+1+ 1+1) + (1+1+1+1+1)
= 1+1+1+1+1+1+1+1+1+1+1+1.

Leibniz soñó con una *characteristica universalis*, una notación científica que proporcionase un algoritmo tanto para el método analítico de descubrimiento (la definición de los conceptos relevantes mediante el análisis descomposicional) como para el método sintético de prueba (de derivación del teorema con la ayuda de tales definiciones).

Mientras que Leibniz cultivó el análisis *lógico* y Descartes el análisis *ontológico*, el análisis *psicológico-cum-epistemológico* fue el instrumento favorito de los empiristas británicos, notablemente en el proyecto de Locke de dividir lo «complejo» en ideas «simples» (*Ensayo*, II.2, 22), o en el *Analysis of the Phenomena of the Human Mind* (1829) de James Mill. El objetivo no era tanto el de descubrir los constituyentes últimos de la realidad en general, como los de la mente humana, y de mostrar que éstos eran aportados por la experiencia sensorial.

En Kant, la resolución de los *episodios* mentales deja paso a las *facultades* mentales tales como la sensibilidad, el entendimiento y la razón. La Analítica Trascendental es una «lógica de la verdad», puesto que nos proporciona una «piedra de toque negativa» en el sentido de que examina principios cognitivos que ningún juicio empírico podría contradecir sin perder su referencia a los objetos y con ello su estatuto como portador de un valor de verdad —lo que en todo caso se conoce como su *aptitud para la verdad*—. En contraste con esto, la Dialéctica Trascendental es una «lógica de la ilusión», pues expone falacias a las que la razón se inclina cuando se pronuncia sobre objetos situados más allá de toda posible experiencia (*Crítica de la razón pura*, B 85-87).

Kant utiliza también el término «analítica» de un modo que lo relaciona con el análisis descomposicional (B 1-3, 10-15). En un juicio *analítico*, el predicado está ya *contenido* al menos implícitamente en el concepto del sujeto, como en

(2) Todos los cuerpos son extensos

En cambio, el predicado de un juicio *sintético* como

(3) Todos los cuerpos son pesados

añade algo al concepto-sujeto en lugar de expresar meramente algo que ya estaba implícito en él. La distinción analítico/sintético está conectada con lo que se encuentra situado entre un conocimiento *a posteriori*, que está basado en la experiencia —bien sea por observación o por experimento— y un conocimiento *a priori*. A diferencia de las ideas *innatas* postuladas por los racionalistas y repudiadas por los empiristas, los juicios *a priori* son independientes de la experiencia no con respecto a su *origen*, sino en lo que atañe a su *validez*. Aunque es necesario aprender incluso juicios *a priori* tales como (1), podemos demostrar su verdad mediante el cálculo, sin necesidad de recurrir a la experiencia.

La metafísica aspira a ser *a la vez a priori*, a diferencia de las ciencias empíricas, incluyendo a la «fisiología del entendimiento humano», *y sintética*, a diferencia de la lógica formal, puesto que emite juicios sustantivos sobre la realidad (A IX, B 18). Pese a Leibniz, Kant se muestra confiado en que los juicios de la aritmética y la geometría proporcionen un claro ejemplo de conocimiento sintético *a priori*. Incluso (1) es sintético: al pensar en la suma 7 + 5 no tenemos aún en mente el resultado = 12, puesto que entonces no tendríamos necesidad de calcular. Al mismo tiempo comprueba Kant que la idea de conocimiento sintético *a priori* es *prima facie* paradójica. Dado que la experiencia es nuestro *único modo de conectar* con la realidad, ¿cómo puede un juicio ser a la vez sintético, o sea, decirnos algo sobre la realidad, y sin embargo ser *a priori*, es decir, ser conocido con independencia de la experiencia?

Kant resuelve este enigma mediante su «Revolución Copernicana»: «podemos conocer *a priori* en las cosas sólo aquello que nosotros mismos hemos puesto en ellas» (B XVIII). Hay una diferencia entre nuestras experiencias y sus objetos; y el *contenido* de la experiencia es *a posteriori*. Pero la *forma* o *estructura* de la experiencia es *a priori*, puesto que no está determinada por la aportación contingente de los objetos sino por el aparato cognitivo del sujeto. Tenemos experiencia de los objetos en tanto que se encuentran localizados en el espacio y en el tiempo, y como centros de cambios cualitativos que están sujetos a leyes causales. Según Kant, tales objetos no son hechos contingentes relativos a la realidad o a la naturaleza humana, sino precondiciones «trascendentales» de la posibilidad de la experiencia, características todas ellas a las que cualquier *objeto de experiencia* ha de conformarse. Los juicios metafísicos como «todo suceso tiene una causa» son verdaderos de los objetos de experiencia (es decir, son sintéticos) con independencia de ésta (o sea, son *a priori*), puesto que expresan pre-

condiciones de la *experiencia* de objetos, precondiciones que al mismo tiempo determinan lo que significa *ser* un objeto de experiencia.

Las dicotomías de Kant y su afirmación de que existe un conocimiento sintético *a priori* establecieron la agenda para un debate sobre la naturaleza de la lógica, la matemática y la metafísica que continúa siendo central para la filosofía analítica. Y a una escala aún mayor, Kant alteró la propia imagen y la organización de la filosofía. Antes de Kant, la filosofía era considerada como la «Reina de las Ciencias». Era ella la que fijaba el marco para las ciencias especiales, lo cual justificaba el hecho de que la física fuera llamada «filosofía natural». No obstante, durante los siglos XVII y XVIII reinó un evidente contraste: mientras la metafísica seguía siendo el «campo de batalla» de controversias fútiles (B XV), las ciencias naturales progresaban mediante la combinación de la investigación empírica con el instrumental matemático. Lo cual planteó el siguiente interrogante: ¿Puede la filosofía mantener un papel distinto como disciplina académica separada? ¿O debe afrontar a su vez la dura elección de convertirse en parte de las ciencias naturales o resignarse a ser una rama de las *belles lettres* que están exentas de las exigencias de verdad y racionalidad?

Según Kant, la filosofía es una disciplina cognitiva, aunque distinta de las ciencias empíricas puesto que, al igual que la lógica y la matemática, aspira a un conocimiento *a priori*. Pero Kant rechazó la explicación recibida de este especial estatuto. Según los platónicos, la metafísica examina entidades abstractas que se encuentran más allá del espacio y el tiempo; según los aristotélicos, la metafísica examina el «ser *qua* ser», los aspectos más generales de la realidad a los que ascendemos haciendo abstracción de las cualidades específicas de los objetos particulares. Kant introduce una reorientación fundamental al insistir en que la metafísica transcendental se «ocupaba no tanto de objetos como del modo de nuestro conocimiento *de objetos*» (B 25). La ciencia y el sentido común describen o explican la realidad material sobre la base de la experiencia. La filosofía, en cambio, es *a priori* no porque describa objetos de un tipo peculiar, ya sea que se trate de formas platónicas o de esencias aristotélicas, sino porque refleja las precondiciones no empíricas de nuestro conocimiento empírico de los objetos materiales ordinarios.

Kant rehabilita solamente una metafísica «trascendental» de la experiencia, no la metafísica «trascendente» de los racionalistas que buscan el conocimiento de objetos más allá de toda posible experiencia, como Dios y el alma. Igualmente elimina las pretensiones de la meta-

física tradicional sin abandonar el proyecto de la filosofía como disciplina *sui generis* distinta de las ciencias especiales. Pero esta atractiva combinación ha de pagar un precio: una forma de idealismo. Kant no niega la existencia de objetos independientes de la mente, ni afirma tampoco que la mente crea a la naturaleza, pese a las caricaturas divulgadas por algunos comentaristas analíticos. Pero sí mantiene, sin embargo, que la mente impone sus *leyes estructurales* sobre la realidad. Desde una perspectiva filosófica, el espacio, el tiempo y la causación son entidades «ideales» más que «reales» que se aplican solamente a las «apariencias», a las cosas tal como nosotros las experimentamos; pero «no son aplicables a las cosas tal como ellas son en sí mismas», de las cuales no podemos tener conocimiento alguno.

Este «idealismo trascendental» genera numerosas tensiones. Por ejemplo, mientras que la causación se aplica supuestamente sólo a las apariencias, donde estas últimas son resultado de las cosas en sí que no afectan causalmente al aparato cognitivo del sujeto, los idealistas alemanes trataron de superar estas tensiones extremando el idealismo. El sujeto aporta no sólo la forma de la cognición, sino también su *contenido*. La realidad es una manifestación de un principio espiritual que trasciende a las mentes individuales, tal como ocurre con el «espíritu» de Hegel. Puesto que la realidad misma es enteramente mental, es totalmente captable por la mente. Una vez más, la filosofía se torna en una super-ciencia que engloba a todas las otras disciplinas. *Todo* conocimiento genuino es *a priori*, puesto que la razón es capaz de derivar incluso hechos aparentemente contingentes mediante el método de la «dialéctica», que fue rehabilitado en vista de las críticas de Kant.

Tan grandiosas pretensiones resultaron ser incompatibles con los avances en primer lugar de las ciencias naturales y más tarde con las culturales en el siglo XIX. El resultado fue el «colapso del idealismo» poco después de la muerte de Hegel en 1831. Dos principales reacciones tuvieron lugar entonces. Una fue el *naturalismo*, cuyos representantes eran fisiólogos por formación que trataron al idealismo alemán como signo de la bancarrota de toda especulación metafísica y del razonamiento *a priori*. Los naturalistas mantenían que todo conocimiento era *a posteriori*, puesto que las pretendidas disciplinas *a priori* podían ser reducidas o bien a disciplinas empíricas como la psicología o la fisiología —su línea preferida de pensamiento en lógica y en matemática, inspirada en parte por el empirismo radical de John Stuart Mill— o bien tenía que ser rechazada por ilusoria —su tratamiento favorito de la filosofía—.

La otra reacción fue el neo-kantismo, un movimiento que dominó la filosofía académica alemana entre los años 1835 y la Primera Guerra Mundial. Si la filosofía deseaba preservar su condición de respetable disciplina *sui generis*, tenía que abandonar la inútil competición con las ciencias especiales. Bajo el grito de guerra «¡Retorno a Kant!», los neo-kantianos retomaron a la idea de que la filosofía es una disciplina de *segundo orden*. No investiga una pretendida realidad situada más allá de lo que es accesible a la ciencia, ni tampoco compite con ésta en la explicación de la realidad empírica. En lugar de ello, clarifica las precondiciones lógicas, conceptuales y metodológicas del conocimiento empírico, al igual que las precondiciones de modos no-filosóficos de pensamiento de carácter más general.

2. PRIMEROS VISLUMBRES: MATEMÁTICA Y LÓGICA

Mientras el florecimiento de las ciencias especiales durante el siglo diecinueve presionaba sobre la idea de la filosofía como disciplina autónoma, se iba dibujando también la necesidad de la filosofía. La emergencia de nuevas disciplinas como la psicología y la rápida transformación de las materias establecidas, planteaban una nutrida serie de cuestiones conceptuales y metodológicas que atraía a los propios científicos hacia el territorio filosófico.

En ningún lugar es esto más evidente que en el de los fundamentos de la matemática, convertida entonces en un floreciente campo de atracción, especialmente en Alemania (GILLIES, 1999). Por otra parte, la matemática se tornó increíblemente abstracta e independiente de sus aplicaciones empíricas. El álgebra dejó de ser cuantitativa y Weierstrass depuró el análisis de intuiciones geométricas y de la paradójica noción de los infinitesimales. El uno y la otra fueron «aritmetizados» en el sentido de que sus conceptos básicos quedaron definidos en términos de números naturales y de las operaciones aritméticas realizadas sobre ellos. Por otra parte, la introducción de las geometrías no Euclidianas y de las álgebras no-estándards, arrojaron dudas sobre la certidumbre de la matemática, amenazando con ello su conquistado estatuto de paradigma del conocimiento humano. Y todo esto no tardó en provocar una «crisis fundacional». Los matemáticos se mostraban convencidos de que lo importante no era tanto la verdad intuitiva de los teoremas, sino su ajustada derivación desde los axiomas y las definiciones. Igualmente desarrollaron un gran interés por la naturaleza de los números naturales, lo cual condujo a grandes avances en teoría de

números, tal como las definiciones de infinitud y de continuidad, y a la invención de Cantor de la teoría-de-conjuntos transfinitos. Finalmente, la interacción entre lógica y matemática proporcionó los medios tanto para el incremento del rigor formal de las pruebas matemáticas como para asegurar la fundamentación de esa rama suya a la que todas las otras parecían reducibles: la aritmética.

Varios antepasados de la filosofía analítica ejercieron un papel pionero en estos desarrollos. Bernard Bolzano anticipó en varias décadas tanto la aritmetización del cálculo como los resultados en teoría de números y de conjuntos; por ejemplo, que un conjunto infinito puede contener un subconjunto propio que es igualmente infinito (1851). La innovación más importante de la lógica formal de Bolzano fue su método de «variación» (1837, II, §§ 147-162), que considera lo que ocurre al valor veritativo de una proposición compleja cuando alteramos alguno de sus componentes —bien sea éste un concepto u otra proposición—. La variación le permitió ofrecer definiciones precisas de todo un conjunto de conceptos lógicos. Su noción de deducibilidad anticipó la idea de Tarski (1936) de consecuencia lógica, y su idea de proposiciones «lógicamente analíticas» anticipó la noción de verdad lógica de Quine (1960, 65n.) En una verdad lógica, sólo las partículas lógicas «ocurren de manera esencial»; o sea, que podemos variar a voluntad todos los otros componentes sin producir con ello un cambio en su valor veritativo. Así, en

(4) Bruto mató a Cesar o Bruto no mató a Cesar

podemos hacer cualquier sustitución (consistente) en todos sus componentes, salvo en «o» y en «no», y el resultado seguirá siendo verdadero.

La filosofía de la matemática de Bolzano (1810) se remonta a Leibniz. *Pace* Kant, la aritmética es análisis, y no está más fundamentada en la intuición *a priori* del tiempo de lo que la geometría lo está en la del espacio. El rigor lógico ha de ser alcanzado por métodos puramente analíticos, que no requieren el menor recurso a las intuiciones subjetivas y a las ideas figurativas. El mismo anti-subjetivismo y anti-psicologismo son los que guían el platonismo semántico de Bolzano, que anticipa al de Frege y Moore. Bolzano distinguía entre juicios mentales, sentencias lingüísticas y proposiciones (*Sätze an sich*). Una proposición como el teorema de Pitágoras puede ser expresada en diferentes lenguajes. No es verdadera o falsa en un determinado lenguaje o contexto, sino verdadera o falsa *simpliciter*, con independencia del

hecho de que alguien pueda decir o juzgar alguna vez que es verdadera. A diferencia de las emisiones lingüísticas o juicios, las proposiciones son «inactuales», es decir, están fuera del orden causal o del mundo espacio-temporal. Una proposición es el contenido de un juicio, e igualmente el de la emisión lingüística que la expresa. De manera similar, hemos de distinguir entre los componentes de las proposiciones —conceptos o «representaciones-como-tales»—, los componentes de las sentencias y los componentes mentales de los juicios.

Pese a todas estas innovaciones de largo alcance, la lógica formal de Bolzano se quedó anticuada en un aspecto crucial: su fidelidad a la lógica silogística de Aristóteles para la que todas las proposiciones se dividen en sujeto y predicado. Pero la aplicación de ideas matemáticas a la lógica (hasta entonces reservada a los filósofos) condujo también a sistemas formales de una clase enteramente nueva. Capitalizando una analogía entre la disyunción/conjunción de conceptos, y la adición/multiplicación de números, George Boole matematizó la silogística en términos de operaciones algebraicas sobre conjuntos y presentó su lógica como una rama de la matemática, el álgebra del pensamiento humano (1854, caps. 1 y 22).

Mas la línea divisoria en los desarrollos de la lógica formal fue, sin embargo, el *Begriffsschrift* (*Conceptografía*) de Gottlob Frege publicado en 1879. El sistema de Frege se basaba en la teoría de funciones más que en el álgebra. Al igual que Boole, también él matematizó la lógica. Pero en lugar de pretender presentar a la lógica como una rama de la matemática, se manifestó como el adalid del *logicismo*: el proyecto de ofrecer a la matemática un fundamento seguro por la vía de su derivación de la lógica. El logicismo se propone definir los *conceptos* de la matemática en términos puramente lógicos (incluido el de conjunto), y derivar sus *proposiciones* apoyándose en principios lógicos auto-evidentes.

En el curso de este programa, Frege tuvo que superar las limitaciones de la lógica silogística. *Begriffsschrift* ofrece la primera axiomatización completa de la lógica de primer orden (el cálculo de proposiciones y de predicados) a la vez que exhibe la inducción matemática como aplicación de un principio puramente lógico. La idea básica consiste en analizar a las proposiciones no bajo los conceptos de sujeto y predicado, como hacían la gramática escolar y la lógica aristotélica, sino bajo los de *función* y *argumento*. La expresión «$x^2 + 1$» representa una función de la variable x, porque el valor de $x^2 + 1$ depende únicamente del argumento con el que sustituyamos a x^2 —que tiene el valor 2 para el argumento 1, 5 para el argumento 2, etc.—. Frege ex-

tendió esta noción matemática de manera tal que las funciones no se limitaran a admitir sólo números como argumentos, sino también objetos de *cualquier* tipo. Así, la expresión «la capital de x» denota una función que tiene el valor Berlín para el argumento Alemania. Por una razón similar, una oración como

(5) Cesar conquistó las Galias

puede ser considerada como una función (o «concepto») de dos lugares o diádico, *x conquistó y*, para los argumentos Cesar y las Galias. Frege analiza (5) no como el sujeto «Cesar» y el predicado «conquistó la Galia», sino como una función de dos lugares —la expresión «x conquistó y» y la expresión de dos argumentos «Cesar» y «las Galias»—. En el sistema fregeano maduro, los conceptos son funciones que correlacionan objetos con un «valor-de-verdad». Así, el valor del concepto *x conquistó y* es «lo Verdadero» (p. ej., para los argumentos Cesar y las Galias) o «lo Falso» (p. ej., para Napoleón y Rusia), dependiendo de que la proposición resultante sea verdadera o falsa.

Frege extendió además la idea de función-veritativa a las conectivas proposicionales y a las expresiones de generalidad. La negación, por ejemplo, es una función veritativa que correlaciona un valor veritativo sobre el valor veritativo inverso: «p» tiene el valor veritativo Verdadero si y sólo si (resumido de aquí en adelante por: «sii») su inversa «$\neg$p» tiene el valor Falso. Similarmente,

(6) Todos los electrones son negativos

queda analizada no como un sujeto «todos los electrones» y un predicado «son negativos», sino como el nombre de una función monádica: «si x es un electrón, entonces x es negativo» y un cuantificador universal («Para todo x ...») que liga la variable x. «Todos los electrones son negativos» afirma de toda cosa en el universo que *si* ésta es un electrón, entonces es también negativa. Las proposiciones existenciales («Algunos electrones son negativos») se expresan mediante el cuantificador universal más la negación («No para todo x, si x es un electrón, entonces x no es negativo»). Esta notación con cuantificador variable puede formalizar proposiciones que envuelven una generalidad múltiple, y que son esenciales para la matemática. Pues capta, por ejemplo, la diferencia entre la proposición verdadera «Para todo número natural, existe siempre otro mayor» —«$\forall x \exists y (y > x)$»— y la proposición falsa

«Hay un número natural que es mayor que todos los otros» —«$\exists y \forall x(y > x)$»—. Igualmente es capaz de revelar los defectos del argumento ontológico. A diferencia de la omnipotencia, la existencia *no* es un «componente» del concepto *Dios,* un rasgo que pudiera ser parte de su definición. Más bien, es la «propiedad» de ese concepto de poseer al menos un objeto que le pertenece. «Dios existe» adscribe una propiedad a un concepto más que a un objeto (su forma es «$\exists xGx$» en lugar de «Eg»).

Frege se interesaba sólo por el «contenido» lógico de los signos, no, por su «colorido», por las asociaciones mentales que ellos pudieran evocar. En *Sobre Sentido y Referencia* (1892) distinguía Frege dos aspectos de ese contenido: su referencia (*Bedeutung*), que es el objeto que se designa, y su sentido (*Sense*), el «modo de presentación» de ese referente. Mientras que las ideas (*Vorstellungen*) individuales asociadas con un signo son subjetivas (psicológicas), el sentido de éstas es objetivo. Lo puede captar todo individuo que entienda el signo, aunque éste existe con independencia de que sea o no captado. El significado de una proposición es su valor de verdad; su sentido es el pensamiento que ella expresa. Al igual que los valores veritativos y los conceptos, los pensamientos son entidades abstractas independientes-de-la-mente. Son verdaderos o falsos con independencia de que alguien los capte o crea en ellos, y se dejen compartir o comunicar entre individuos diferentes. Frege utiliza estos tópicos no sólo para combatir el psicologismo, sino también para erigir una ontología del tercer mundo (reavivada más tarde por Popper). Los pensamientos son «no-reales», es decir, no espaciales, algo intemporal e imperceptible, pero sin embargo «objetivo». Habitan en un «tercer reino», un «dominio» más allá del espacio y del tiempo que contrasta con el «primer reino» de las ideas privadas (las mentes individuales), y con el «segundo reino» de objetos materiales, que son a la vez objetivos y reales.

Según Frege, aunque las proposiciones aritméticas son *a priori*, son analíticas en el sentido de ser demostrables partiendo sólo de axiomas y definiciones. En los *Grundlagen der Arithmetik* (1884) critica brillantemente tanto la idea de Kant de que la aritmética está basada en una intuición *a priori* como la posición del empirismo de Mill que sostiene que está basada en generalizaciones inductivas. Igualmente abordó el principal reto que amenazaba al logicismo proporcionando una definición de la noción de número cardinal en términos del concepto lógico de conjunto. El logicismo de Frege culminó en su *Grundgesetze der Arithmetik* (1893 y 1903). Mas esto lo llevó al desastre, puesto que Frege había venido haciendo un uso excesivo de los con-

juntos que admiten como miembros a otros conjuntos, con lo cual engendró la conocida paradoja del conjunto de todos los conjuntos que no son miembros de ellos mismos.

3. LA REBELIÓN CONTRA EL IDEALISMO

Cuando Bertrand Russell descubrió esta paradoja en 1903, se encontraba en vías de desarrollar un sistema lógico estrechamente parecido al de Frege. Y se afanó por proteger al logicismo de esta paradoja mediante una teoría de tipos, un «conjunto definido de reglas para decidir si una serie dada de palabras era o no era significativa» (1903, p. xi). Esta teoría prohíbe como «sinsentidos» fórmulas que dicen de un conjunto *x* lo que sólo puede decirse de los miembros de *x*, en concreto que *x* es (o no es) un miembro de *x* mismo. El eventual resultado de aquello fueron los *Principia Mathematica* (1910-1913) de Whitehead y Russell, que proporcionaron una definitiva exposición del logicismo y el punto de partida para un rápido desarrollo de la lógica formal. Irónicamente, uno de los resultados subsiguientes significó un serio golpe para el proyecto logicista. De acuerdo con los «teoremas de incompletud» de Gödel (1931), ningún sistema lógico lo suficientemente potente para derivar la aritmética puede establecer su propia consistencia. Por lo tanto, no hay ningún sistema de axiomas auto-evidente y demostrablemente consistente capaz de generar todas las verdades matemáticas que milite en contra de la aspiración epistemológica del logicismo: asegurar los fundamentos de la matemática contra cualquier concebible amenaza de duda o inconsistencia. Como resultado de ello, la importancia filosófica contemporánea del logicismo se encuentra más en sus salpicaduras para los métodos del análisis lógico que en el alcance de su meta original.

Al igual que Frege, Russell contempla su sistema formal como un *lenguaje ideal,* un lenguaje que evita los notorios defectos lógicos de los lenguajes naturales —ambigüedad, indeterminación, vacío referencial, y confusión de categorías. Pero sus intereses eran más amplios. Russell aplicó las nuevas técnicas lógicas no sólo a la fundamentación de la matemática, sino también a los problemas tradicionales de la epistemología y de la metafísica. Él esperaba sin duda poder colocar a la filosofía en su conjunto en el camino seguro de la ciencia. Pero la razón para este ambicioso proyecto hay que buscarla en las raíces intelectuales de Russell. Aunque inicialmente entrenado como matemático, cursó también los estudios de filosofía y quedó atrapado en un sistema filosófico: el llamado «idealismo británico» capitaneado por Bradley y McTaggart.

El idealismo británico era una asimilación tardía del idealismo alemán que se mantuvo en Inglaterra entre los años 1870 y 1920. Para los idealistas británicos, la idea de que existen cosas individuales que son independientes de la mente conducen a contradicciones susceptibles de ser expuestas por la dialéctica hegeliana. Tanto el sentido común como la ciencia son a lo sumo «parcial» o «relativamente verdaderos» y sus hallazgos deben ser cualificados por la filosofía. Según Bradley, las cosas individuales son mera apariencia, y la realidad subyacente es una totalidad única e indivisible, el «Absoluto» hegeliano que todo lo abarca. En la medida en que es posible distinguir algunos aspectos de esta totalidad, las relaciones entre ellos son necesarias o «internas», es decir, constitutivas de las cosas relacionadas más que contingentes o «externas» a ellas (PASSMORE, 1966, caps. 3-4).

Russell y su contemporáneo en Cambridge G. E. Moore se sintieron inicialmente atraídos por el idealismo británico. Y su «rebelión» contra éste marcó un momento decisivo en la emergencia de la filosofía analítica.

> Fue hacia finales de 1898 cuando Moore y yo nos rebelamos contra Kant y contra Hegel. Moore marcó el camino, pero yo seguí de cerca sus huellas [...] Sentí una gran liberación, como si hubiera escapado desde una casa ardiendo a la fresca brisa del campo [...]. En la primera exuberancia de la liberación, me convertí en un ingenuo realista rebosante de alegría ante el pensamiento de que la hierba era realmente verde (1959, pp. 42, 62).

Según Moore, la negación monista de las relaciones externas entre objetos independientes puso de manifiesto una serie de confusiones respecto a la identidad y la diferencia y va en contra de la intuición del sentido común de que algunos hechos son contingentes. Igualmente acusó al idealismo de «ser una perspectiva demasiado psicológica» (1898, p. 199). Por una parte, la revolución copernicana de Kant convierte erróneamente en *a priori* unas verdades que dependen de la naturaleza de la mente humana, que es materia contingente. Por otra, que una proposición sea o no verdadera no es una cuestión de grado y no debe ser confundida con el hecho de que el pensamiento o el conocimiento sean verdaderos. Finalmente, los objetos del conocimiento o del pensamiento no son fenómenos psicológicos en las mentes de los individuos. Son *proposiciones,* complejos de conceptos que existen con independencia de que sean conocidos o pensados. Aunque Moore y Russell repudiaron la teoría idealista de la verdad como coherencia (según la cual una proposición es verdadera si y sólo si es parte de un sistema coherente de proposiciones), no optaron inmediatamente por

una teoría de la correspondencia. Una proposición verdadera no corresponde a un hecho, *es* un hecho y por tanto ella misma es parte de la realidad. De manera similar, los conceptos que figuran en las proposiciones existen independientemente de nuestras mentes y de sus actividades (MOORE, 1899, pp. 4-5).

Los idealistas británicos contaban *prima facie* con argumentos convincentes para sus paradójicas respuestas a las cuestiones filosóficas. En sus respuestas, Moore insistía en que las *cuestiones mismas* deberían ser *cuestionadas*. Las «dificultades y desacuerdos» que tenazmente habían planteado a la filosofía

> se debían principalmente a su empeño en responder cuestiones sin haber preguntando antes precisamente *qué* cuestión era la que había que responder [...] [los filósofos] están constantemente intentando probar que las palabras «Sí» o «No» pueden responder a preguntas para las cuales *ninguna* respuesta es correcta [...] (1903, p. vi).

Según Moore, lo que la filosofía necesita es sentido común y tomarse la molestia de analizar en lugar de optar por una deslumbrante dialéctica: «una cosa se torna inteligible cuando se la analiza en sus conceptos constitutivos» (1899, p. 182). Y considera al análisis como una descomposición de los conceptos complejos —incluyendo a las proposiciones— en otros más simples por la vía de la definición.

Russell era aún más expansivo en su elogio del análisis. Mantenía apodícticamente que «toda filosofía consistente comienza realizando un *análisis lógico*» y que esta realización representa «el mismo tipo de avance que el que fue introducido en la física por Galileo» (1900, p. 8; 1914, p. 14, véanse también pp. 68-69). Con una gran penetración escribió:

> Desde que abandoné la filosofía de Kant y Hegel, he buscado soluciones de problemas filosóficos mediante el análisis; y continúo firmemente convencido, pese a algunas modernas tendencias en contra, de que sólo mediante el análisis es posible el progreso (1959, p. 11).

Mientras que Moore se interesaba principalmente por combatir la negación *idealista* de objetos independientes de la mente, la pesadilla principal de Russell era la negación *monista* de una pluralidad de entidades. Para Russell hay dos tipos de filósofos, aquellos que como Bradley consideran que el mundo es un tarro de jalea —una totalidad indivisible— y aquellos que, como él mismo, lo conciben como una caja de perdigones llena de discretos átomos físicos o lógicos (MONK, 1996a, p. 114).

Russell describía inicialmente el análisis en términos de descomposición, es decir, identificando los complejos no-lingüísticos formados por simples partes independientes de la mente (1903, pp. xv y 466). Por la misma razón adoptó una lujosa ontología similar a las de Moore y Meinong, aceptando como reales todas las cosas que están representadas por nuestros términos significativos, incluyendo no sólo los objetos abstractos sino también entidades de ficción como los dioses homéricos y también las imposibles como el cuadrado redondo[1].

Mas la concepción que tenía Russell del análisis se inspiraba también en el descubrimiento antes mencionado de que las nociones matemáticas como las de infinito y de continuidad se podían definir de modo tal que no condujeran a las contradicciones diagnosticadas por el hegelianismo. Al igual que Frege y a diferencia de Moore, Russell fue un pionero del análisis *lógico* más que del *conceptual*. La nueva lógica aportaba los medios que permitían *parafrasear* filosóficamente las proposiciones problemáticas en un lenguaje formal. Dicho de manera más específica, el análisis proporciona un modo de mostrar que nuestras proposiciones generalmente aceptadas no nos conducen a la existencia de entidades dudosas. Y esto le permitió a Russell reafirmarse en un «vigoroso sentido de la realidad» (1919, p. 170) .

Para Frege, una proposición de la forma «La *F* es *G*» tiene un sentido, pero carece de significado si no existe algo que sea *F*. Por esta misma razón

(7) El actual rey de Francia es calvo

[1] Según una lectura revisionista, la ontología de Russell no incluyó nunca entidades no-existentes (GRIFFIN, 1996; STEVENS, 2005, cap. 2). Hay pasajes que niegan que, por ejemplo, las quimeras sean cosas denotadas por conceptos. Pero Russell opinaba que «en un cierto sentido la nada es algo», y así escribió «a todo lo que pueda ser objeto de pensamiento u ocurrir en una proposición verdadera o falsa, o pueda ser contado como *uno,* lo llamo *término* [...] todo término posee un ser, o sea, *es* en un cierto sentido. Un hombre, un momento, un número, una clase, una relación, una quimera, o cualquier otra cosa susceptible de ser mencionada, es con seguridad un término; y negar que tal y tal cosa sea un término debe ser siempre falso» (1003, pp. 73, 43). Griffin trata de invalidar esta lista insistiendo en que Russell está hablando inadvertidamente de términos cuando cree estar haciéndolo sobre *conceptos denotativos.* Mas ésta no es una opción, puesto que la lista es parte y parcela de un pasaje clave en el cual *explica* Russell su noción de *término.* Obsérvese también que la interpretación ortodoxa está acorde con la propia explicación posterior de Russell de su propio desarrollo.

expresa un pensamiento, pero carece de valor-de-verdad, o sea, no es una proposición verdadera ni falsa. Russell rechazaba la distinción fregeana sentido/referencia. Su famosa teoría de las descripciones analiza- ba este tipo de sentencias mediante una conjunción cuantificada, o sea,

(7') Existe una y sólo una cosa que es el actual Rey de Francia, y toda cosa que sea un actual Rey de Francia es calvo.

En notación formal, (7) queda expresada como

(7*) $\exists x((x$ es un actual Rey de Francia & $\forall y$ (y es un actual Rey de Francia $\rightarrow y = x$)) & x es calvo)

Las expresiones al igual que las descripciones («el tal-y-tal»), son símbolos incompletos». No tienen significado —no representan nada por sí mismas—; pero admiten ser parafraseadas en el contexto de las oraciones significativas de las cuales forman parte.

La teoría de las descripciones fue presentada por Frank Ramsey como un «paradigma de la filosofía» (1931, p. 263), puesto que parecía ser capaz de resolver antiguos enigmas sobre la existencia y la identidad. El análisis dejó de ser justamente una descomposición de las entidades denotadas al parecer por los *términos* de una sentencia; y el resultado fue la transformación de una sentencia *completa* en otra en la que los símbolos incompletos habían sido eliminados. Un tal análisis se proponía descubrir la verdadera *forma lógica* de las proposiciones y los hechos, una forma que puede diferir de manera sustancial de la *forma gramatical*, a menudo equívoca, de la sentencia del lenguaje cotidiano que expresa ese hecho. Russell puso el análisis lógico al servicio de un proyecto *reduccionista*. En el espíritu de la navaja de Occam y de los primeros empiristas, se evita la innecesaria cosificación de los objetos de discurso eliminando por «análisis» las expresiones conflictivas (1956a, p. 233; véase HYLTON, 1990, cap. 6; HACKER, 1996, pp. 9-12). De manera más general, Russell persiguió un *objetivo metafísico* con *instrumentos lógicos*: las proposiciones verdaderas adecuadamente analizadas son supuestamente *isomorfas* con los hechos que ellas expresan, y por ello el análisis lógico puede revelar los componentes y estructuras últimas de la realidad.

4. EL GIRO LINGÜÍSTICO

Frege y Russell habían revolucionado la lógica formal y demostrado su potencia filosófica. Al mismo tiempo habían dejado oscura la

naturaleza de la lógica. Ésta era, en cualquier caso, la opinión de Ludwig Wittgenstein, un austriaco que llegó a Cambridge en 1911, inicialmente como alumno de Russell pero pronto su igual y su despiadado crítico. En aquella época circulaban cuatro explicaciones sobre la naturaleza de la lógica. Según Mill, las proposiciones lógicas son generalizaciones inductivas excepcionalmente bien corroboradas. De acuerdo con el psicologismo, las verdades lógicas o «leyes del pensamiento» describen el modo en que los hombres (sin duda) piensan, realizan sus operaciones mentales básicas, y están determinados por la naturaleza de la mente humana. Contra ambas posiciones, los platónicos como Frege protestaron respondiendo que las verdades lógicas son objetivas y necesarias, y que estas características sólo son explicables asumiendo que su materia —los objetos lógicos y los pensamientos— son entidades abstractas que pueblan un «tercer reino» más allá del espacio y el tiempo. Finalmente, Russell sostenía que las proposiciones de la lógica son verdades máximamente generales sobre los rasgos más omnipresentes de la realidad, rasgos a los que los hombres podemos acceder mediante la abstracción partiendo de proposiciones no-lógicas. Por ejemplo, «Platón ama a Sócrates» tiene la forma lógica «$x\Phi y$» , con lo cual se obtiene una proposición de la forma «Algo está relacionado de alguna manera con algo».

El *Tractatus* (1922) de Wittgenstein rechaza las cuatro alternativas. Las proposiciones de la lógica como «$(p \vee \neg p)$» no son ni generalizaciones inductivas ni descripciones del modo en que la gente piensa, bien se trate de un *supramundo* platónico o de los rasgos más omnipresentes de la realidad. Son más bien «tautologías» vacuas. *No dicen nada*, puesto que combinan proposiciones empíricas de tal manera que toda información fáctica queda cancelada. «Está lloviendo» dice algo —verdadero o falso— sobre el tiempo y lo mismo ocurre con «No está lloviendo». Mas no es éste el caso con «Está lloviendo o no está lloviendo», que no dice absolutamente nada. La necesidad de las tautologías refleja simplemente el hecho de que éstas no tienen la menor pretensión de atribuir un valor veritativo a lo que depende del modo en que las cosas realmente son. Así como las proposiciones lógicas no son enunciados acerca de una realidad especial, las constantes lógicas (conectivas proposicionales y cuantificadores) no son tampoco nombres de unas entidades lógicas peculiares, como Frege y Russell suponían. En lugar de eso, estas constantes expresan las operaciones veritativo-funcionales mediante las cuales se crean proposiciones complejas a partir de otras más simples.

Según Wittgenstein, todas las relaciones lógicas entre proposiciones se deben a la complejidad de las proposiciones moleculares, al

hecho de que todas ellas han sido construidas a partir de «proposiciones atómicas» o «elementales» basándose únicamente en operaciones veritativo-funcionales. Por la misma razón, todas las proposiciones con sentido son analizables en proposiciones elementales lógicamente independientes. Los constituyentes últimos de estas proposiciones son «nombres» inanalizables (los componentes más simples del lenguaje). Estos nombres tienen como significado, o representan, «objetos» indestructibles (los componentes más simples de la realidad). Un tipo similar de *atomismo lógico* fue el desarrollado por Russell. Por otra parte, Wittgenstein compartía con Russell la convicción (1900, p. 8; 1914, cap. 2; 1918, p. 108) de que la filosofía se identifica con el análisis lógico de las proposiciones en sus constituyentes últimos, y que esta operación pondría también al descubierto los componentes finales de la realidad.

Mientras que Russell obedecía a la idea empirista de que esos constituyentes de la realidad deberían ser objetos de «familiaridad» sensorial, Wittgenstein se adhirió a un proyecto kantiano. Su interés primordial no fue el de establecer la naturaleza precisa de los objetos, sino más bien el de mostrar que los objetos *deberían existir* si pretendemos ser capaces de representar la realidad. Haciendo suya la ambición de Kant de trazar los límites entre el discurso legítimo y la especulación ilegítima, el objetivo del *Tractatus* es el de «establecer un límite para el pensamiento». Al mismo tiempo, Wittgenstein le dio un giro lingüístico a la versión kantiana. El lenguaje no es justamente una manifestación secundaria de algo no-lingüístico. Pues los pensamientos no son ni procesos mentales ni entidades abstractas, sino proposiciones mismas, sentencias que han sido proyectadas sobre la realidad. Los pensamientos se pueden expresar completamente en el lenguaje, y la filosofía puede señalar los límites de la expresión lingüística del pensamiento. Pero esos límites no se dejan establecer por pensamientos sobre ambos lados del límite, puesto que, por definición, tales pensamientos versarían sobre algo que no puede ser pensado. Los límites del pensamiento sólo podrán trazarse «en el lenguaje» (1922, Prólogo), o sea, mostrando que ciertas combinaciones de signos carecen de sentido, como es el caso si se dice, por ejemplo, que «la nota musical "la sostenido" es roja».

Según Wittgenstein, el cálculo lógico desarrollado por Frege y Russell no es un *lenguaje* ideal, un lenguaje que evite los pretendidos efectos de los lenguajes naturales, sino una *notación* ideal que exhibe la estructura lógica que todos los lenguajes han de tener en común bajo su superficie engañosa. Wittgenstein intenta capturar las precondicio-

nes de la representación lingüística mediante su llamada teoría de la figura. La esencia de las proposiciones —«la forma general de la proposición»— es establecer el modo de ser de las cosas. La estructura lógica del lenguaje es idéntica a la estructura metafísica de la realidad, puesto que ésta se extiende sobre aquellas características estructurales que el lenguaje y la realidad han de compartir para que la primera sea capaz de representar a la segunda. Las proposiciones elementales son figuras o modelos que representan un «estado de cosas», una posible combinación de objetos. Para conseguirlo, los nombres que las constituyen han de estar muy cerca de esos objetos y tener la misma «forma lógica» que el estado de cosas representado. Una proposición elemental es verdadera si y sólo si se da ese estado, o sea, si los objetos nombrados están realmente combinados del modo en que la proposición dice que están.

Las proposiciones empíricas tienen sentido por virtud de que figuran un estado de cosas posible, mientras que las proposiciones lógicas carecen de sentido, puesto que no dicen nada. En contraste con esto, los pronunciamientos de la metafísica son «absurdos», pues intentan decir lo que no podría ser de otro modo, p. ej., que la clase de los leones no es un león. Mas todo intento de referirse a algo que carece de sentido, aunque sólo sea para excluirlo, es de por sí un absurdo. Pues no podemos referirnos a algo tan ilógico como que la clase de los leones es un león, mediante una expresión con sentido. Lo que semejantes «pseudo-proposiciones» metafísicas intentan *decir* lo *muestran* las proposiciones empíricas adecuadamente analizadas. De hecho, los pronunciamientos mismos del propio *Tractatus* están en última instancia condenados como absurdos. El diseñar la esencia de las representaciones nos llevará hasta el punto de vista lógico correcto. Mas una vez alcanzada esta meta, habrá que tirar la escalera por la que se ha subido. La filosofía no puede ser una «doctrina», pues no hay proposiciones filosóficas significativas. La filosofía es una «actividad», una «crítica del lenguaje» mediante el análisis lógico. Positivamente, la filosofía clarifica las proposiciones significativas de la ciencia; negativamente, revela que las proposiciones metafísicas son absurdos (1922, 4.0031, 4.112, 6.53-6.54).

Con encantadora modestia, Wittgenstein pensó que el *Tractatus* había resuelto los problemas fundamentales de la filosofía y abandonó el tema tras su publicación. Mientras tanto, el libro había llamado la atención de los positivistas lógicos del Círculo de Viena. Estos positivistas se proponían desarrollar un «empirismo consistente», con lo cual coincidieron con el empirismo británico y con Ernst Mach en la idea de que todo conocimiento humano tiene su base en la experiencia,

aunque procuraron defender esta posición de manera más rigurosa con ayuda de la lógica moderna, una cuestión que ellos subrayaron utilizando la etiqueta «empirismo lógico». Inspirados por Frege, Russell y Wittgenstein utilizaron el análisis lógico en lugar del psicológico para identificar los elementos de la experiencia, de la realidad y del lenguaje (CARNAP *et al.*, 1929, p. 8). Además, invocaron el *Tractatus* para dar cuenta de las proposiciones de la lógica y de la matemática sin necesidad de reducirlas a generalizaciones inductivas (Mill), de caer en el platonismo (Frege), o de admitir verdades sintéticas *a priori* (Kant). Concedían, desde luego, que la lógica y la matemática son necesarias y *a priori*; pero estas disciplinas no agotan el conocimiento del mundo. Pues todas las verdades *a priori* son analíticas, o sea, verdaderas únicamente por virtud de los significados de sus palabras constitutivas. Las verdades *lógicas* son tautologías cuya verdad se apoya sólo en el significado de las constantes lógicas, y las verdades *analíticas* pueden ser reducidas a tautologías sustituyendo simplemente sinónimos por sinónimos. Así

(8) Todos los solteros son no casados

se transforma en

(8') Todos los hombres no casados son no casados

una tautología de la forma «$\forall x((Fx \,\&\, Gx) \rightarrow Gx)$». Lejos de reflejar la esencia de la realidad o la estructura de la razón pura, las proposiciones necesarias son verdaderas por virtud de las convenciones que gobiernan nuestro uso de las palabras (CARNAP *et al.*, 1929, pp. 8-10 y 13; BLUMBERG y FEIGL, 1931; AYER, 1936, pp. 21-24, cap. 4).

En cualquier caso, los positivistas lógicos son más conocidos por su verificacionismo, la idea de que el significado de una proposición viene dado por su método de verificación (el «principio de verificación»), y que solamente estas proposiciones «son cognitivamente significativas», lo cual quiere decir que son susceptibles de ser verificadas o falsadas (el «criterio de significatividad» verificacionista). Sobre la base de este criterio, los verificacionistas condenan a la metafísica como un absurdo, porque ésta no es ni *a posteriori* —como la ciencia empírica— ni analítica —como la lógica y la matemática—. Los pronunciamientos metafísicos son vacuos: no plantean enunciados fácticos que en última instancia puedan ser verificados por la experiencia sensorial, ni tampoco explican el significado de las palabras o de las proposiciones.

La filosofía legítima se reduce a lo que Rudolf Carnap llamó «la lógica de la ciencia» (1937, p. 279). Su tarea es el análisis lógico-lingüístico de sólo aquellas proposiciones que estrictamente hablando tienen pleno sentido, o sea, las de la ciencia. Redondeando este giro lingüístico, Carnap reformuló los problemas filosóficos y las proposiciones del «modo material» tradicional —relativo a la naturaleza y esencia de los objetos— en el modo formal que se ocupa de las expresiones lingüísticas, su sintaxis y su semántica.

Los positivistas lógicos adoptaron los métodos analíticos del atomismo lógico mientras que repudiaron las diversas razones metafísicas a su favor ofrecidas por Russell y Wittgenstein. De este último heredaron el giro lingüístico; del primero, la ambición de reivindicar el empirismo mediante el análisis reductivo. A su vez, estaban comprometidos con la «unidad de la ciencia», la idea de que todas las disciplinas científicas, incluyendo a las ciencias sociales, podían ser agrupadas en un sistema único con la física como fundamento. Los términos teóricos de la ciencia serían definidos mediante un vocabulario observacional más primitivo, lo cual haría posible dividir todas las proposiciones significativas en proposiciones sobre lo que está «dado» en la experiencia.

Las llamadas «sentencias protocolarias» o «sentencias observacionales» produjeron la primera grieta en el movimiento positivista. Según los «fenomenalistas» liderados por Schlick, estas sentencias versan sobre experiencias sensoriales subjetivas; pero para los fisicalistas, acaudillados por Neurath y más tarde por Carnap, su campo de acción fueron los objetos físicos más que los episodios mentales. La opción fisicalista hace justicia al hecho de que los objetos de la ciencia deben ser intersubjetivamente accesibles. El precio a pagar por ello es que incluso las proposiciones constitutivas de los fundamentos empíricos de la ciencia tienen que ser falibles, una postura apoyada también por Karl Popper, por entonces asociado al Círculo de Viena.

Otro motivo de controversia fue la cuestión del estatuto de la filosofía en comparación con el de la ciencia. Todos los positivistas lógicos creían que la filosofía debería emular el rigor y el espíritu cooperativo de las ciencias formales y empíricas. Pero mientras que Schlick y Carnap defendían una distinción cualitativa entre la investigación empírica de la realidad y el análisis filosófico de las proposiciones y los métodos de la ciencia, Neurath adoptó una postura naturalista según la cual la filosofía misma quedaba disuelta en el seno de una ciencia fisicalista unificada.

Carnap se había sentido originalmente impresionado por las críticas de Wittgenstein contra todo intento de hablar sobre la relación en-

tre lenguaje y realidad, por lo cual había restringido su análisis del lenguaje a la *sintaxis* lógica, las reglas intra-lingüísticas para la combinación de signos. Pero en 1935, Alfred Tarski publicó un artículo seminal en el cual definía la importante noción semántica de la verdad de un modo que evitaba las paradojas semánticas (como la del mentiroso). Y esto animó a Carnap a levantar la restricción a la sintaxis; y sus subsiguientes intentos de explicar nociones semánticas —notablemente mediante la idea de mundos posibles (1956)— ejercieron una profunda influencia en la filosofía analítica del lenguaje.

El verificacionismo se sintió igualmente presionado. El principio de verificación fue atacado por los analistas conceptuales, quienes subrayaban que el significado lingüístico no sólo lo poseían las sentencias declarativas susceptibles de ser verdaderas o falsas, y por tanto a la posibilidad de ser verificadas o falsadas, sino también, por ejemplo, a las sentencias interrogativas, imperativas y performativas. En respuesta a esto, los positivistas lógicos restringieron este principio a lo que ellos mismos llamaron significado «cognitivo» en tanto que opuesto, por ejemplo, al emotivo (CARNAP, 1963, p. 45; véase STROLL, 2000, pp. 84-86).

Esta concesión despoja al principio de verificación de su misión semántica, a menos que pueda mostrarse que incluso los enunciados no-declarativos poseen una aptitud para la verificación y que tienen por tanto un componente verificable. Pero esto no significa una amenaza para la crítica verificacionista de la metafísica, puesto que ésta aspira a la descripción de una realidad con contenido cognitivo. Mas los filósofos tradicionales objetaban que el criterio de significatividad se refuta a sí mismo, puesto que no es ni empírico ni analítico, y por tanto, de por sí, carece de sentido (EWING, 1937). Algunos positivistas lógicos como Hempel (1950) comprobaron que el criterio es o bien *demasiado estricto*, en el sentido de que elimina sentencias que son parte de la ciencia («Todos los quasares son radioactivos» no puede ser verificada de manera conclusiva, y «Algunos quasares no son radioactivos» tampoco puede ser falsificada de manera conclusiva), o bien *demasiado liberal*, en el sentido de que permite sentencias metafísicas como «Sólo lo Absoluto es perfecto».

5. CONSTRUCCIONISMO LÓGICO *VERSUS* ANÁLISIS CONCEPTUAL

Mientras tanto, iba emergiendo en Cambridge una nueva generación de analistas lógicos, con Ramsey a la cabeza de todos. Los analis-

tas de Cambridge no compartían ni el fervor anti-metafísico de los positivistas lógicos ni su verificacionismo. Sí compartieron, en cambio, la «tesis de extensionalidad» de Wittgenstein (las proposiciones simples que ocurren en el seno de un complejo sólo de manera tal que el valor veritativo del último depende únicamente de los valores del primero). También compartían la aspiración empirista de Russell de analizar proposiciones y conceptos en construcciones referidas exclusivamente a los contenidos de la experiencia. Mas sus intentos de reducir toda proposición significativa a construcciones veritativo-funcionales a partir de proposiciones elementales sobre datos sensoriales no fueron más afortunados que el heroico esfuerzo de Carnap en *Der Logische Aufbau der Welt* (1928) (*La estructura lógica del mundo*).

El análisis funcionó bastante bien mientras se limitaba a mostrar que —prescindiendo de las diferencias gramaticales— no estamos obligados a admitir la existencia del actual rey de Francia, de la cuadratura del círculo o del británico medio. Semejante «análisis lógico» o «de un mismo nivel» se propone presentar la forma lógica real de una proposición y con ello sus implicaciones. En contraste con el «nuevo nivel» o «análisis metafísico», un procedimiento reduccionista suponía que eliminaba cosas de un tipo en favor de otras de una clase ontológicamente más básica (STEBBING, 1932; WISDOM, 1934). La otra cara del nuevo nivel de análisis era la *construcción lógica*, la demostración del modo en que las proposiciones y términos que parecen referirse a entidades eliminadas admiten ser construidas a partir de proposiciones y términos que sólo se refieren a entidades de tipo menos problemático.

El nuevo nivel de análisis funcionó más o menos bien en la matemática, donde los números habían sido reducidos a conjuntos. Pero fracasó en otras áreas. Incluso el en apariencia poco exigente análisis de proposiciones sobre los estados-nación en proposiciones sobre individuos y sus acciones, resultó complicado. Y cuando se llegó a la reducción fenomenalista de proposiciones sobre objetos materiales a proposiciones sobre datos-sensoriales, las dificultados se mostraron insuperables. Entre otros obstáculos figuraban las atribuciones de creencia: el valor veritativo de la proposición «Sara cree que Blas es honesto» no queda determinado simplemente por el hecho de que «Blas sea honesto», contrariamente a la tesis de extensionalidad (véase cap. VI.1; y URMSON, 1956, pp. 60-74 y 146-164).

En lo que respecta al análisis de *conceptos*, un obstáculo adicional fue la llamada «paradoja del análisis» (LANGFORD, 1942), que de hecho es un dilema. Supóngase que el concepto «hermano» se analiza

como «gemelo varón». O bien el *analysandum* (o expresión a analizar) tiene el mismo significado que el *analysand* (o expresión analizante), entonces el análisis es *trivial* y nada se aprende con él; o los dos son sinónimos, en cuyo caso el análisis es *incorrecto*.

Es tentador atribuir el fracaso del análisis reductivo a las vaguedades del lenguaje ordinario: el análisis propuesto no acierta a decir con precisión lo mismo que el *analysandum* simplemente porque, para empezar, éste no dice nada preciso. Ésta es la actitud de una rama de la filosofía analítica conocida como «filosofía del lenguaje ideal» que engloba a Frege, Russell, Tarski, los positivistas lógicos y Quine, y que sostiene que debido a sus deficiencias lógicas, los lenguajes naturales requieren ser reemplazados por un lenguaje ideal —un cálculo lógico interpretado— al menos para los objetivos de la ciencia y de «la filosofía científica».

De acuerdo con Carnap, el esfuerzo por desvelar la forma lógica que subyace a las oraciones de la lengua vernácula es inútil; en su lugar, el análisis debería tomar la forma de una *construcción lógica,* sólo en el sentido de que las expresiones eliminadas se reconstruyan a partir de las que son aceptables, sino en el sentido de diseñar *enteramente nuevos lenguajes artificiales.* «El análisis lógico de una expresión particular consiste en establecer un sistema lingüístico y en colocar una expresión particular en este sistema» (1936a, p. 143). El procedimiento de «reconstrucción racional» o «explicación lógica» de Carnap evita la paradoja del análisis (1928, § 100; 1956, pp. 7-9). El objetivo no es tanto el de proporcionar un sinónimo del *analysandum*, sino el de *reemplazarlo* por una expresión o construcción alternativa que sirva igualmente bien a los propósitos cognitivos del original mientras que evita inconvenientes tales como la oscuridad o compromisos ontológicos indeseables. Por ejemplo, el discurso sobre números puede ser reemplazado por un razonamiento sobre conjuntos de conjuntos. Animado por la emergencia de la lógica intuicionista de Brouwer, Carnap adoptó un «principio de tolerancia» en lógica (1937, §17). Tenemos libertad para construir nuevos cálculos, constreñidos solamente por la exigencia de consistencia y por consideraciones tales como la facilidad de explicación y la ausencia de confusión. Esta actitud pragmatista provocó una suerte de enemistad que enfrentó a Carnap no sólo con el *Tractatus,* para el que existe una única «sintaxis lógica» común a *todos* los lenguajes significativos, sino también con aquellos que, como Russell mantenían que un lenguaje ideal debería reflejar de manera unívoca la estructura metafísica de la realidad.

Una alternativa para el análisis reductivo al igual que para el construccionismo lógico emergió a partir de 1929, cuando Wittgenstein volvió a Cambridge y sometió su propia obra anterior a la más dura crítica. El resultado de todo aquello fueron las *Investigaciones filosóficas* (1953).

Wittgenstein no tardó en percatarse de que posiblemente nada podría asumir el papel de las proposiciones elementales lógicamente independientes. Lo cual trajo consigo la consecuencia adicional de que hay relaciones lógicas entre proposiciones que no son resultado de la combinación veritativo-funcional de esas proposiciones elementales. El lenguaje ordinario no es «un cálculo que se ajuste a reglas definidas» (§81). Sus regulaciones son más variadas, difusas y sujetas al cambio que las de los cálculos artificiales. La idea atomista de unos objetos que no se dejan descomponer y de nombres no analizables es una quimera. La distinción entre simple y complejo no es absoluta, sino relativa a los propios instrumentos que se utilicen y a los objetivos que uno se trace. El colapso del atomismo lógico socava también la teoría de la figura. La explicación del modo en que las proposiciones representan hechos posibles no puede consistir en decir que son agrupaciones de átomos lógicos que comparten una misma forma lógica con una determinada ordenación de átomos metafísicos. Por su parte, la posibilidad de una representación lingüística no presupone una correlación de uno-a-uno entre las palabras y las cosas. La concepción referencial del significado subyacene es doblemente errónea. No todas las palabras se refieren a objetos. E incluso en el caso de referirse a expresiones, su significado *no* es el objeto mismo que ellas representan. El significado de una palabra no es una entidad de algún tipo, sino su uso conforme a las reglas lingüísticas (§43).

Tanto la teoría de la figura como el verificacionismo restringen las proposiciones significativas al enunciado de hechos. Wittgenstein niega ahora que la única función del lenguaje sea describir la realidad. En adición a los enunciados de hecho hay también no sólo preguntas y órdenes, sino además otros «incontables» tipos de juegos de lenguaje, por ejemplo, bromear, agradecer, maldecir, saludar, rezar, etc. Por otra parte, las reglas constitutivas de la totalidad de un lenguaje —a las que Wittgenstein llama la «gramática» de ese lenguaje— no reflejan la estructura de la realidad sino que son «autónomas». No son responsables ni de la realidad empírica, ni de un ámbito platónico de «significados». *De por sí,* los signos no tienen el menor significado; somos nosotros quienes se lo *damos* al explicarlos y utilizarlos de una cierta manera. El lenguaje no es el sistema abstracto auto-suficiente que apa-

rece en el *Tractatus*. Es más bien, una práctica humana que a su vez está inserta en una «forma de vida» social (§23).

Wittgenstein seguía manteniendo que los problemas filosóficos están enraizados en un mal entendimiento del lenguaje. Pero rechazaba el análisis lógico y la construcción lógica como medios para obtener claridad, porque no existen proposiciones elementales lógicamente independientes o nombres indefinibles en los que el análisis se pudiera apoyar. Por otra parte, no todos los conceptos legítimos pueden ser definidos con precisión por referencia a las condiciones necesarias y suficientes para su aplicación. Y semejante *definición analítica* sería sólo una forma de explicación entre otras. Muchos conceptos filosóficamente discutidos se encuentran unidos por «parecidos de familia» que los hace coincidir en parte por una similitud más que por una marca común. En particular, las proposiciones no comparten ninguna esencia común, ni tampoco una misma forma proposicional. Finalmente, la idea de que el análisis puede descubrir aspectos inesperados de lo que las expresiones ordinarias realmente significan está equivocada. Las reglas del lenguaje no pueden permanecer «ocultas». Más bien, son los hablantes competentes los que han de ser capaces de reconocerlas, pues son ellas las que dictan el modelo normativo que gobierna sus aplicaciones. Para combatir «el hechizo de nuestro entendimiento por medio de nuestro lenguaje», no necesitamos ni la construcción de lenguajes artificiales ni el descubrimiento de formas lógicas ocultas tras la superficie del lenguaje ordinario. En lugar de eso, lo que necesitamos es una descripción de nuestras prácticas lingüísticas públicas, que son las que constituyen la multitud abigarrada de los «juegos de lenguaje» (§§65-88, 108, 23).

Las nuevas ideas de Wittgenstein, combinadas con la filosofía del sentido común de Moore, ejercieron un tremendo impacto sobre un movimiento que empezó a emerger en torno a los años 1930 y que dominó la filosofía británica hasta la década de 1960. Sus oponentes le dieron el nombre de «lenguaje ordinario» o «filosofía de Oxford», puesto que sus proponentes más eximios —Ryle, Austin y Strawson— se basaron en ella[2]. Ellos prefirieron etiquetarla como «análisis conceptual» o como «filosofía lingüística», puesto que los problemas filosóficos eran para ellos problemas conceptuales, y los conceptos entidades inmersas en el lenguaje. Poseer un concepto es conocer el significado de ciertas expresiones; por la misma razón, los conceptos

[2] El primero en utilizar contraste «ideal» *vs.* filosofía del «lenguaje ordinario» fue Gustav Bergmann, él mismo un filósofo del lenguaje ideal (Rorty, 1967, pp. 15-24).

no son ocurrencias mentales ni entidades que se encuentren más allá del espacio y el tiempo, sino abstracciones procedentes de nuestro uso de las palabras.

Los filósofos del lenguaje trataron de resolver los problemas filosóficos no mediante la sustitución de términos de los lenguajes naturales por términos artificiales y construcciones, sino mediante la clarificación de los primeros. De manera más específica, describieron los usos ordinarios de términos filosóficamente oscuros y los contrastaron con sus usos en la teorización filosófica. Si los problemas filosóficos se originaran en nuestro marco conceptual habitual, como daban por sentado los filósofos del lenguaje ideal, la introducción de un nuevo esquema nos induciría meramente a meter esos problemas bajo la alfombra, *a menos* que sus relaciones con los antiguos fueran adecuadamente entendidas. Una vez que hemos elucidado el lenguaje ordinario, continuaban los analistas conceptuales como Strawson, ya no tenemos que recurrir a un lenguaje artificial. Pues el problema no surge de nuestro lenguaje ordinario como tal, sino de la distorsión de éste y de los errores derivados de una mala interpretación de las teorías filosóficas (1963; véase Rorty, 1967, pp. 15-19).

Lo que sobrevive al rechazo del análisis lógico y reductivo es el análisis conceptual y la paráfrasis lingüística. Los problemas filosóficos se resuelven mediante expresiones explicativas y el establecimiento del estatuto y los poderes inferenciales de los enunciados en los que tales problemas ocurren. La estructura de la proposición «Yo tengo un dolor» es la misma que la de «Yo tengo un alfiler»; pero Wittgenstein mantenía que estas proposiciones no son movimientos análogos en el juego del lenguaje (1953, §§572-573). De manera similar, Ryle sostenía que la filosofía debería cartografiar la «geografía lógica» de nuestros conceptos. En *El concepto de lo mental* sostenía que el dualismo cartesiano de mente y cuerpo es resultado de unos «errores categoriales»: los conceptos mentales que significan disposiciones comportamentales son tratados como si se refirieran a procesos que son justamente como los físicos, sólo que más etéreos. Ryle rechazaba la imagen terapéutica de Wittgenstein según la cual «el filósofo considera una cuestión como si fuera una enfermedad» (1953, §255). Pero aceptaba sin embargo que la filosofía sea una meta-disciplina que no «expresa sentido con conceptos» sino que procura «expresar sentido sobre conceptos» (1949, pp. 9-10). La paradoja del análisis desaparece, puesto que la tarea no es la de proporcionar nueva información sobre un ámbito extrínseco a nosotros. Según Wittgenstein, la filosofía nos recuerda las reglas que hemos utilizado en la práctica pero que nos

han desorientado durante el curso de la reflexión filosófica. Según Ryle, esto nos ha llevado desde el *saber cómo* utilizar palabras hasta un explícito *saber que* se las usa de acuerdo con ciertas reglas. De una forma u otra, el análisis no es una empresa trivial, pues la explicación de conceptos filosóficamente interesantes es compleja y rica, sobre todo cuando se los sitúa en sus diversos contextos (de la vida diaria, científicos o filosóficos).

J. L. Austin ejemplificó la filosofía lingüística, especialmente ante sus enemigos, puesto que él mismo era un maestro en la observación de minucias del uso lingüístico —«*lo que debiéramos decir cuando*, y por tanto por qué y qué queríamos decir con ello»—. Por ejemplo, Austin contrastaba cuidadosamente términos al parecer equivalentes como «aparecer», «ser semejante», y «parecer» examinando las diferentes situaciones que permitían su aplicación. Pero su interés por el lenguaje no estaba motivado únicamente por el deseo de clarificar confusiones, pues jugueteaba con la idea de que el análisis lingüístico pudiera convertirse en una rama de la lingüística (1970, pp. 181 y 231-232). Por una razón similar, mientras que algunos filósofos lingüísticos consideraban la búsqueda de teorías sistemáticas como una intrusión mal encaminada de los métodos científicos en la filosofía, Austin descubrió un enfoque sistemático del lenguaje: la teoría de los actos de habla. Al mismo tiempo, incluso el propio Austin se mostraba suspicaz ante el deseo de uniformidad que el positivismo lógico compartía con la filosofía tradicional. En línea con Wittgenstein y Ryle tachó de «falacia descriptiva» el dogma de que el lenguaje tiene justamente una única función: describir o relatar hechos. Igualmente insistía en que aunque «el lenguaje ordinario *no* sea la última palabra... sí *es* la *primera*» (1970, pp. 103 y 185; WITTGENSTEIN, 1953, §120). Todos los neologismos, incluidos los de la ciencia, tienen que ser explicados, y en última instancia esto sólo puede hacerse en términos ordinarios que ya son comprendidos. Por lo tanto, es precondición de una filosofía consistente que ésta preste atención al modo de empleo de las nociones centrales utilizadas en sus manifestaciones usuales, ya se trate de expresiones de la lengua de la vida cotidiana o del lenguaje especializado de una disciplina científica.

6. EL COLAPSO DEL POSITIVISMO LÓGICO

El triunfo del nazismo obligó a emigrar, principalmente a Estados Unidos, a la gran mayoría de los positivistas lógicos. En los años cua-

renta, sus ideas habían adquirido ya el estatuto de ortodoxia. Etiquetas tales como «lógico», «filosófico» y «análisis conceptual», eran ya muy comunes desde Russell y Moore, y fueron pronto adoptadas por la «filosofía lingüística» y «el análisis del lenguaje». Pero los usos pertinentes del rótulo «filosofía analítica» se asentaron relativamente tarde. Uno de los primeros aparece en Ernest Nagel (1936; y también en BERGMANN, 1945, p. 194). Mas la etiqueta arraigó sólo después de la guerra, tal vez a través de Arthur Pap (1949; véase VON WRIGHT, 1993, 41n; HACKER, 1996, 275-276n). Más tarde se extendió desde el positivismo lógico hasta el análisis conceptual (BECK, 1962; AYER, 1959, p. 3; BUTLER, 1962; MONTEFIORI y WILLIAMS, 1966). Pero incluso antes, tanto *Philosophical Analysis* (1956) de Urmson y el Prefacio de Feigl y Sellars a *Readings in Philosophical Analysis* (1949) habían sugerido que el movimiento en Cambridge de Moore, Russell y Wittgenstein junto al empirismo lógico de Viena y Berlín, acompañados por sus más recientes continuaciones, deberían ser considerados como parte de un único enfoque analítico de la filosofía.

Así pues, entre los años 1930 y 1950, la filosofía analítica se estableció como movimiento o tendencia filosófica autoconsciente, aunque dividida en dos ramas distintas —el construccionismo lógico, y el análisis conceptual—. Pero al mismo tiempo algunas suposiciones que mantenían unidas estas dos ramas comenzaron a verse cuestionadas. El principal protagonista de este desarrollo fue el lógico de Harvard W. V. Quine, quien mantenía una gran deuda con los positivistas lógicos. Compartía con ellos su predilección por los lenguajes artificiales, el convencimiento de que la ciencia natural constituye el paradigma del conocimiento humano, su visión de una ciencia unificada, sus recelos ante las entidades abstractas, y el credo empirista de que la experiencia sensorial proporciona no sólo la evidencia sobre la que se apoyan nuestras creencias, sino que también dota a nuestro lenguaje de sus significados. «Cualquiera que sea la evidencia que *haya* para la ciencia, *es* evidencia sensorial» (1969, p. 75). Y así como los positivistas lógicos habían intentado mejorar a Hume y a Mach, Quine trató de mejorar a los primeros reemplazando su empirismo lógico por una variedad más pragmatista.

Quine conoció por primera vez la fama en 1951 a través de «Dos dogmas del empirismo». Este artículo atacaba vigorosamente los dos pilares sobre los que se asentaba la concepción de la filosofía de los positivistas lógicos, a saber: la distinción entre proposiciones analíticas y sintéticas y el proyecto de análisis reductivo. El giro lingüístico prometía un papel distintivo para la filosofía, sin necesidad de

dudosos recursos al ámbito platónico de las entidades abstractas, a las esencias aristotélicas o a la razón pura de Kant. Mientras que la ciencia produce proposiciones empíricas que describen la realidad —y por tanto son sintéticas— la filosofía da como resultado proposiciones analíticas que descubren el significado de los términos que emplean tanto la ciencia como el sentido común.

Una línea similar fue la seguida por Wittgenstein y los filósofos del lenguaje. Pese a sus evidentes desacuerdos, estos filósofos aceptaban que hubiera una diferencia cualitativa entre la ciencia, que se ocupa de cuestiones fácticas y por tanto *a posteriori*, y la filosofía, que trata de cuestiones conceptuales, y por tanto *a priori*. Quine trastornó esta imagen negando que hubiera una diferencia cualitativa entre disciplinas aparentemente *a priori* como la matemática, la lógica y la filosofía por una parte, y la ciencia empírica por otra. A diferencia de Mill, Quine no asimiló simplemente las proposiciones necesarias y las generalizaciones empíricas. En lugar de eso, cuestionó las distinciones que tradicionalmente se habían utilizado para separar del resto a la filosofía y a la ciencia, en particular la distinción analítica/sintética. Con ello desafiaba la idea de que hubiera un tipo distinto de proposición que articulaba conexiones conceptuales en lugar de hechos empíricos, a la vez que aportaba un nuevo vigor al empirismo radical que sostenía que incluso las disciplinas aparentemente *a priori* están, en última instancia, basadas en la experiencia.

El ataque de Quine a la distinción analítico/sintético comportaba dos líneas de razonamiento —una de ellas concerniente a la epistemología y al método científico, la otra relativa a la semántica y a la ontología—. El ímpetu de la primera se encuentra en el hecho de que la distinción analítico/sintético presupone un segundo dogma del empirismo: el «reduccionismo», la idea de que todo enunciado con sentido es traducible a una proposición sobre las experiencias inmediatas que lo confirman. El reduccionismo permitiría definir los enunciados analíticos como aquellas proposiciones que son confirmadas independientemente de la experiencia. Lo cual, sostiene Quine, en modo alguno coincide con el carácter *holista* de la formación-de-la-creencia científica: nuestras creencias forman un «tejido» en el que cada creencia está ligada a todas las restantes, y en última instancia a la experiencia. Esto significa que es imposible especificar una evidencia confirmatoria para los enunciados individuales. E igualmente significa que cualquier creencia puede ser abandonada en beneficio de la conservación de otras partes del tejido, de lo cual se sigue a su vez que no existen proposiciones *a priori*, es decir, proposiciones que sean inmunes a la revisión empírica.

El argumento semántico de Quine afirma que la analiticidad forma parte de un círculo de nociones intencionales —nociones relativas a lo que las expresiones significan o dicen— que no se dejan reducir a otras nociones puramente extensionales —las relativas a lo que las expresiones representan o a lo que son aplicables, como la referencia a una referencia semejante—. Pero, insistía Quine, todas estas nociones son oscuras puesto que no hay ningún criterio de identidad para las «intensiones»: mientras que sí sabemos lo que significa que dos expresiones tengan la misma intensión. En *Palabra y Objeto* defendía Quine esta audaz aseveración apoyándose en la «traducción radical», la traducción de un lenguaje totalmente extraño partiendo de cero (1960, cap. 2). Puesto que esa traducción no puede asumir ningún conocimiento anterior, es útil para apreciar que la traducción es «indeterminada»: no hay ningún hecho que pueda ayudar a apreciar si dos expresiones son sinónimas, y por tanto no hay criterios de identidad que puedan indicar que dos expresiones son o no son sinónimas, de lo cual se sigue que no hay ningún criterio de identidad para las intensiones. En consecuencia, la filosofía científica debería eliminarlas de su ontología.

El resultado de la asimilación que hace Quine de lo analítico y lo sintético, de lo *a priori* y lo empírico es un evidente naturalismo. La filosofía es una rama de, o un continuo con, la ciencia natural (naturalismo meta-filosófico). No hay el menor conocimiento genuino fuera de la ciencia natural (naturalismo epistemológico), y éste último aporta la única medida estándar para lo que es real (naturalismo ontológico). La concepción naturalista del conocimiento requiere a su vez una nueva «epistemología naturalizada». Al igual que la epistemología tradicional, esta nueva disciplina investiga la relación entre nuestras creencias y la evidencia empírica para ellas. Pero esta tarea no la realiza proporcionando una «reconstrucción racional» *a priori* (a lo Carnap) de las *razones* que tenemos para aceptar teorías científicas, sino mediante una investigación *científica* —psicología conductista o neurofisiología— sobre las *causas* que nos inducen a adoptarlas. En la onda de Quine, esta concepción naturalista de la filosofía ha alcanzado el estatuto de ortodoxia, especialmente en los Estados Unidos.

El reduccionismo y el verificacionismo han resultado ser el talón de Aquiles del positivismo lógico no sólo en filosofía del lenguaje, sino también en filosofía de la ciencia. Su fracaso socavó al empirismo *lógico*, mas no tardaron en salir a la palestra otras versiones. Al igual que el *holismo* de Quine, el *falibilismo* de Popper (1934) rechaza la idea de sentencias protocolares infalibles. Popper criticó también el criterio

verificacionista de significatividad bajo diversos fundamentos. En primer lugar, el hecho de separar la ciencia plena de sentido de la metafísica sin sentido no es *ni* factible *ni* deseable, puesto que la especulación metafísica proporciona un valiosísimo estímulo a la investigación científica. En segundo lugar, lo que más se necesita es una demarcación no entre sentido y sinsentido, sino entre ciencia empírica y otras disciplinas. Finalmente, el criterio para esta demarcación no puede ser la verificabilidad. La ciencia depende de leyes universales, y éstas no pueden ser nunca verificadas de manera conclusiva, puesto que estas leyes cubren un número infinito de casos. En lugar de la verificabilidad, se utiliza la *falsabilidad*. Una teoría es científica si permite la derivación de predicciones que puedan ser falsadas mediante datos empíricos. La ciencia no avanza mediante complejas generalizaciones inductivas, sino estableciendo conjeturas audaces, deduciendo lógicamente luego unas ciertas predicciones a partir de esas conjeturas y pasando implacablemente si procede a su refutación a la luz de los nuevos datos.

Para los positivistas lógicos, la formación científica de teorías era una actividad ahistórica: la construcción de una serie de marcos teóricos que acogiesen la evidencia empírica disponible. Popper introdujo un elemento histórico, pues una teoría científica se juzga en gran medida por saber hasta qué punto puede explicar las observaciones que refutaron sus predecesores. Sin embargo, Popper retuvo la imagen del progreso científico como un proceso racional lineal, en donde las teorías son conclusivamente falsadas y reemplazadas por otras nuevas que gradualmente se van acercando a la verdad. Esta imagen fue cuestionada por Thomas Kuhn (1962) y Paul Feyerabend (1975). Los dos mantenían que la historia de la ciencia no consiste en desplazamientos racionales desde teorías inferiores hasta otras superiores, sino en «cambios-de-paradigma» que en parte están dictados por factores no cognitivos (sociales, estéticos, etc.). No existía una racionalidad científica universal que permitiera a los positivistas lógicos mantener a la reconstrucción racional de las teorías científicas separada de la explicación de sus orígenes tanto fisiológicos como sociológicos.

Aunque fueron pocos lo que admitieron sus conclusiones relativistas, Kuhn y Feyerabend orientaron la filosofía de la ciencia desde unas cuestiones metodológicas ahistóricas hacia la historia y, en menor medida, a la sociología de la ciencia. A partir de los años 1970, la preocupación por la metodología cayó también bajo la presión de la metafísica. Olvidándose de las proscripciones positivistas, los filósofos de la

ciencia mantuvieron constantemente que las entidades teóricas inobservables y las leyes de la naturaleza eran características de la realidad e independientes de la mente en lugar de meros expedientes lingüísticos para la explicación y predicción de la experiencia.

7. LA REHABILITACIÓN DE LA METAFÍSICA

En este respecto, la filosofía post-positivista de la ciencia formó parte de una corriente más general. El fundamento para esta rehabilitación de la metafísica había quedado clarificado por el abandono anteriormente mencionado del criterio verificacionista de significatividad. Los filósofos analíticos plantaron en este suelo tres clases distintas de semillas metafísicas.

La primera fue la aplicación a la ontología del enfoque naturalista de Quine. Según Carnap, las únicas cuestiones genuinas relativas a la existencia son cuestiones científicas tales como «¿Existen neutrinos?» o «¿Existen números primos mayores que 10^{10}?; estas cuestiones conciernen a grupos particulares de entidades y pueden quedar resueltas dentro de un «marco lingüístico» específico. En contraste con esto, cuestiones filosóficas tales como «¿Hay objetos materiales?» o «¿Existen los números?», se refieren a categorías enteras de entidades que son o bien sinsentidos o bien «prácticas» por naturaleza. Estos tipos de interrogantes han quedado reducidos a la cuestión pragmática de si, para fines científicos, es conveniente adoptar un determinado marco lingüístico como el de los números naturales.

En contraste con esto, el naturalismo de Quine condujo a una «nebulosa difusión de fronteras entre la metafísica especulativa y la ciencia natural» (1951, p. 20). La filosofía se ocupa de la «descripción de los rasgos más generales de la realidad». Investiga el fundamental «mobiliario de nuestro universo», y difiere de la ciencia sólo cuantitativamente en la generalidad y amplitud de sus cuestiones. Quine no es en absoluto «un paladín de la metafísica tradicional». Niega que la reflexión filosófica *a priori* sea capaz de establecer las cosas que hay en el mundo, al estilo del racionalismo. Sin embargo, encuentra un lugar para la ontología (1960, pp. 161 y 254; 1966, pp. 203-204). Al igual que la ontología tradicional, la dimensión naturalista de Quine se afana por establecer el tipo de cosas que existen. Pero no persigue esta aspiración directa o aisladamente. En lugar de eso, ayuda a la ciencia a establecer un inventario del mundo. Traduce nuestras teorías científicas a un lenguaje ideal de carácter formal (de «notación canónica») y con ello clarifica y,

cuando es posible, reduce sus «compromisos ontológicos», los tipos de entidades cuya existencia presuponen estas teorías. Una notación canónica exhibe nuestros compromisos ontológicos y nos permite parafrasearlos a fin de mantenerlos de forma mínima. Mientras que

(9) El rojo es un color

contiene el nombre de una propiedad, y con ello nos compromete al parecer con la existencia de una entidad intensional, la paráfrasis

(9') $\forall x$ (x es rojo $\rightarrow$ x es un color)

elude tal compromiso. Las decisiones relativas a la admisión de entidades que no son susceptibles de ser eliminadas por paráfrasis se gobiernan por un elemento de compensación entre la eficacia sistemática (poder explicativo) conseguida por admitirlas y la economía ontológica alcanzada por excluirlas.

Al igual que Carnap, Quine no analiza nuestras nociones actuales pero las explica, es decir, las reemplaza por otras análogas que considera que son científicamente más respetables. Pero mientras que los positivistas lógicos aspiraban a un lenguaje ideal que evitara los problemas metafísicos, el lenguaje ideal de Quine aspira a revelar *la metafísica de la ciencia.* Y esto se ha tornado en un principio rector de los naturalistas contemporáneos. Al explorar las cosas que nuestras mejores teorías científicas actuales *toman* como existentes, los naturalistas proporcionan también la mejor explicación de las cosas que *realmente* existen.

Una rehabilitación diferente de la metafísica fue la proporcionada por Strawson. Sus escritos iniciales criticaban las ortodoxias del análisis lógico por referencia al uso ordinario. Pero en *Individuos*, el interés de Strawson se desvía hacia lo que él llamaba *metafísica descriptiva.* Esta iniciativa kantiana difiere del análisis conceptual anterior por su mayor alcance y generalidad, puesto que se propone «exhibir al desnudo las características más generales de nuestra estructura conceptual». Tales estructuras no son discernibles en el abigarrado uso ordinario, pero sí lo son en las funciones fundamentales del discurso, en especial en las relativas a la *referencia* —aislar un elemento individual— y a la *predicación* —decir algo sobre algo—. La metafísica descriptiva «se contenta con describir la estructura efectiva de nuestro pensamiento sobre el mundo», en franco contraste con la *metafísica revisionista,* que aspira «a producir una estructura mejor» basada o bien en una

serie de intuiciones *a priori*, como ocurre en la metafísica tradicional, o bien en las conocidas demandas de la ciencia, como es el caso en el naturalismo. Igualmente difiere tanto en el hecho de que se preocupa de aclarar no los rasgos más abstractos del *mundo*, sino las precondiciones de nuestro *pensamiento* sobre el mundo, de nuestro «esquema conceptual» (1959, p. 9).

Esta idea es también central en la epistemología de Strawson, que reanimó la idea de los *argumentos trascendentales*. Estos argumentos se proponen mostrar que las dudas escépticas son incoherentes o autorefutadoras, pues cuestionan las precondiciones mismas de todo discurso significativo, incluidas las propias dudas del escéptico. El escéptico ha cortado el tronco en el que estaba sentado porque sus dudas emplean conceptos que sólo tienen sentido bajo el supuesto tácito de conexiones conceptuales que él explícitamente rechaza.

Los críticos han afirmado que los argumentos trascendentales establecen a lo sumo que debemos emplear conceptos tales como el de objeto independiente-de-la-mente, no que sean *efectivamente* satisfechos por algo en la realidad (STROUD, 1968). No obstante, la idea de establecer las precondiciones de la experiencia, del pensamiento, o del discurso continúa inspirando a los filósofos que desean evitar tanto la Scilla del escepticismo como la Caribdis de la epistemología naturalizada, que simplemente soslayan la cuestión normativa de que nuestras creencias sean o no justificadas. Y lo mismo cabe decir de la metafísica descriptiva: un intento de hacer explícitas las nociones e implicaciones fundamentales de nuestro esquema conceptual (p. ej., JACKSON, 1998, pp. 31-33).

La fuente final de la metafísica analítica contemporánea tiene dos raíces interrelacionadas. La primera es el florecimiento de la lógica modal, en particular la idea de que la lógica de términos tales como «necesariamente» y «posiblemente» se deja explicar en términos de la noción leibniziana de mundo posible. La segunda es el auge de las teorías de la «referencia directa», según las cuales muchas expresiones, notablemente los nombres propios y los términos de géneros naturales, se refieren directamente a sus denotaciones sin la mediación de sentidos fregeanos, es decir, de «modos de presentación», que son más directamente concebidos como propiedades que sólo las denotaciones poseen. Quine había seguido al positivismo lógico al tratar lo necesario, lo analítico y lo *a priori* como equivalentes. Lo cual está reñido no sólo con Kant, sino también con el esencialismo contemporáneo. Para Kripke (1980, pp. 34-39), el *a priori* es una categoría epistemológica, la necesidad, metafísica, y la analiticidad, lógica. En la

onda de Kripke han encontrado favor las definiciones siguientes: una verdad es *a priori* si y sólo si puede ser conocida con independencia de la experiencia; es *necesaria* sii es verdadera en todos los mundos posibles; y es *analítica* sii es verdadera por virtud del significado. Según la «semántica realista» de Kripke y de Putnam, estas categorías difieren no sólo en su intensión, sino también en su extensión. Las identificaciones teóricas como

(10) El agua es H_2O

son *a la vez a posteriori*, porque han sido descubiertas por la ciencia, *y* necesarias. Pues los términos de género natural (como los nombres propios) son «designadores rígidos». En todos los mundos posibles en los que esos términos puedan seleccionar algo en absoluto, seleccionan la misma cosa, a saber: una sustancia con una microestructura particular (H_2O en nuestro caso), siendo esa microestructura la *esencia* del género natural pertinente.

Con una característica previsión Quine anticipó las implicaciones esencialistas de la lógica modal, aunque ridiculizó la idea de que los filósofos fueran capaces de encontrar esencias en los retículos de sus periscopios intelectuales. Irónicamente, en lugar de socavar la lógica modal, sus advertencias condujeron a una reanimación del naturalismo. Quine sostiene que la filosofía debe olvidarse de la necesidad y de las esencias puesto que ella misma forma un continuo con la ciencia. Pero incluso aunque algunas verdades necesarias —verdades sobre la esencia de las cosas— sean *a posteriori*, la filosofía puede mantener su continuidad con la ciencia precisamente porque es ella la que escruta tales esencias.

Esto presupone, sin embargo, que el sentido puede estar formado a base de nociones modales como la de los mundos posibles. En línea con este ataque general contra las intensiones, Quine se quejaba de que no existiera ningún tipo de criterio para la identidad transmundana. Los rasgos esenciales de un individuo son los que éste posee en todos los mundos posibles en los que exista. Mas ¿qué es lo que determina quién es quién en mundos posibles diferentes? Una cuestión distinta es la del estatuto ontológico de los mundos posibles. Según el hiperrealismo, los mundos posibles son tan reales como el nuestro. Cada mundo es una autocombinación independiente de espacio-tiempo que no tiene la menor conexión con ningún otro. Según el realismo de Kripke, en cambio, un mundo posible es un modo de ser que este mundo podría haber tenido; es algo real, aunque abstracto. Y según el

ficcionalismo, un mundo posible es una ficción, una totalidad de representaciones consistentes. Decir que es posible que *p* es decir que hay una descripción consistente de un mundo según la cual *p*. La realidad se relaciona no con las propias posibilidades no actualizadas, sino más bien con nuestras representaciones de ellas (véase GLOCK, 2003[a], pp. 95-101; BALDWIN, 2001, cap. 6).

Con independencia de estas disputas, el esencialismo ha desarrollado un nuevo género en el que las cuestiones metafísicas se responden apelando a intuiciones modales relativas a la existencia de un mundo posible capaz de satisfacer ciertas condiciones. Por ejemplo, la cuestión relativa a la identificación de la mente con el cuerpo puede abordarse preguntándose si hay un mundo posible de «zombies», criaturas físicamente idénticas a nosotros pero desprovistas de todo tipo de vida mental (CHALMERS, 1996).

Pese a sus ambiciones metafísicas, los tres proyectos permanecen fieles al giro lingüístico en la medida en que los tres se apoyan en reflexiones sobre el lenguaje. La contribución de Quine a la investigación de la realidad consiste en el diseño de una notación canónica para la formulación ontológicamente parsimoniosa de teorías científicas. Para Strawson, las categorías metafísicamente fundamentales son aquéllas que juegan un papel en nuestro esquema conceptual en tanto que inserto en el lenguaje. Y aunque el esencialismo se ocupa de necesidades que atañen a la realidad más que a nuestro esquema conceptual, las identifica sin embargo a través del modo de operar del lenguaje, notablemente mediante el modo rígido de designar de los nombres propios y de los términos de género natural. Ésta es la razón de que Kripke y Putnam (1975) recurran constantemente a «lo que nosotros diríamos» sobre ciertas situaciones contrafácticas, por ejemplo, una «Tierra Gemela», en la que una sustancia que compartiese todas las propiedades superficiales del agua, resultara tener una composición química distinta de H_2O.

8. DEL LENGUAJE A LA MENTE

Para el positivismo lógico, Wittgenstein y la filosofía lingüística, el lenguaje era importante puesto que proporcionaba un medio para resolver problemas filosóficos. Para el atomismo lógico, al igual que para Quine y el esencialismo es igualmente importante porque ofrece una guía para la constitución ontológica de la realidad. Pero el giro lingüístico favorece también el interés por el lenguaje como tó-

pico de pleno derecho. A partir de 1960, se extendió la idea de contrastar desfavorablemente a la *filosofía lingüística* con la *filosofía del lenguaje* (SEARLE, 1969, pp. 3-4; DUMMETT, 1978, pp. 441-443). Se subrayaron dos diferencias entre ellas. En primer lugar, mientras que la filosofía del lenguaje es una *disciplina* tal como lo es la filosofía del derecho, la filosofía lingüística es un *método* para la resolución de problemas en todas las áreas de la filosofía. En segundo, la filosofía lingüística procede investigando por separado las expresiones particulares, las construcciones y las locuciones, mientras que la filosofía del lenguaje requiere una explicación *sistemática* del lenguaje. Incluso entre aquellos que desean utilizar los análisis lingüísticos para la resolución de problemas filosóficos, son muchos los que piensan que sin tal explicación estos análisis carecerían de un fundamento apropiado.

La filosofía del lenguaje se interesa por el funcionamiento del lenguaje natural más que por la construcción de lenguajes artificiales. Pero esto no determina el papel que la lógica formal tiene que jugar. Strawson (1971, pp. 171-172) iluminó la «batalla homérica» entre los semánticos formales, que tratan primariamente al lenguaje como un sistema abstracto de reglas formales complejas, y los que lo consideran primariamente como un tipo de actividad humana. Pero muchas figuras rechazan esta división. Y esto vale tanto para Quine como para su discípulo Donald Davidson (1984b). Uno y otro combinan la semántica formal con un énfasis pragmático sobre el lenguaje como forma de comportamiento social humano. Mientras Quine se mostraba en última instancia interesado por los lenguajes artificiales, Davidson, sin embargo, se constituyó en el defensor más eminente de una *teoría del significado para los lenguajes naturales*. Antes que él, se suponía que una teoría del significado proporcionaba un análisis —en un sentido adecuadamente vago— del concepto de significado (como en las teorías del significado, referenciales, conductistas, verificacionistas o en las teorías del uso). En contraste con tales teorías *analíticas*, Davidson contempla una teoría *constructiva* que no explique directamente lo que es el significado. En lugar de eso, para cada oración de un lenguaje natural específico como el Swahili, la teoría genera un teorema que especifica el sentido de esa oración. Semejante teoría es empírica; y su construcción real es tarea de la lingüística empírica. La misión del filósofo es establecer los requisitos que tales teorías han de cumplir, cosa que se realiza mediante reflexiones semejantes a las del *Tractatus* sobre las precondiciones esenciales del lenguaje. De esta manera se sostiene que los hablantes son capaces de producir y entender un número infinito

de oraciones, y que esta «productividad semántica» exige una «teoría composicional», o sea, una teoría que exhiba el significado de cada oración tal como está rígidamente determinado por el de sus componentes (extraídos de un léxico finito) y por el modo de su composición.

Según Davidson, una teoría tarskiana de la verdad satisface todos estos requisitos, pues con un número finito de axiomas está permitido derivar, para cada oración de L, una «T oración». Por ejemplo, una teoría para el alemán daría

(11) «Schnee ist weiss» es verdadera sii la nieve es blanca.

Donde Tarski trataba de definir la *verdad*, Davidson emplea T oraciones para establecer el *significado* de las oraciones especificando las *condiciones bajo las cuales son verdaderas*. A diferencia de Tarski, Davidson se muestra optimista respecto a la posibilidad de diseñar teorías de este tipo no sólo para los lenguajes formales sino también para los naturales. Y argumenta que permiten confirmación empírica bajo condiciones de «interpretación radical» (una variante de la traducción radical), es decir, si se determinan las condiciones bajo las cuales los hablantes foráneos asienten a las oraciones de su propio lenguaje.

Para Davidson, es una precondición de la interpretación radical, y por tanto de la comprensión lingüística en general, que los intérpretes mantengan creencias que son en su mayor parte correctas. De acuerdo con su «principio de caridad», los hablantes de los lenguajes naturales interpretables no pueden estar fundamentalmente equivocados. Por tanto, una teoría del significado puede responder a cuestiones sobre la realidad determinando la forma lógica de los lenguajes naturales. En particular, es capaz de demostrar la existencia de sucesos apelando a ciertos modelos inferenciales del discurso ordinario que nos comprometen ontológicamente con sucesos (1980, cap. 7). El anti-realismo de Dummett (1978) considera igualmente a las teorías del significado como una guía para exploraciones metafísicas. Contra la semántica veritativo-condicional de Davidson, mantiene, sin embargo, que el significado de las oraciones está determinado no por las condiciones bajo las cuales son verdaderas las oraciones, que son independientes de nuestra capacidad de decidir sobre si efectivamente se dan, sino por las condiciones «que garantizan su aserción»[3].

[3] Uno y otro discrepaban además sobre el modo de afrontar el desafío de las sentencias no declarativas en términos de verdad o de sus condiciones de aserción (véase GLOCK, 2003a, pp. 159-165).

En otro respecto, Davidson y Dummett se sitúan en el mismo lado. Al igual que muchos iconos de la filosofía analítica de mediados de siglo (Wittgenstein, la filosofía lingüística, Quine, Sellars), uno y otro adoptan una *perspectiva de tercera persona* sobre el lenguaje al mantener que el significado de las palabras y de las oraciones está determinado por el comportamiento observable. Todo lo que anteriormente se ha dicho tiende también a dar prioridad al lenguaje sobre el pensamiento. Uno y otro proclaman su conflicto con una poderosa tendencia reciente. El eslogan de que el significado es el uso fue analizado por la teoría de las implicaturas conversacionales de Grice, quien en 1989 mantenía que muchos de los patrones de uso lingüístico destacados por los analistas conceptuales son semánticamente irrelevantes, puesto que no se deben al significado de algunas expresiones específicas, sino a unos principios pragmáticos que gobiernan el discurso en general. Por otra parte, un tema común en filosofía lingüística es que el lenguaje es una forma de comportamiento intencional. Y esto sugirió a Austin que la filosofía del lenguaje era una rama de la filosofía de la acción. Llevando esta propuesta un paso más adelante, Grice y Searle la introdujeron en un subdominio de la filosofía de la mente al tratar de reducir las nociones semánticas a ideas psicológicas como la intención.

Las teorías de Grice siguen manteniendo aún que las expresiones derivan sus significados del uso que los hablantes hacen de ellas. Los enfoques influidos por la «revolución en lingüística» de Chomsky (1965) no dejaron vestigio alguno de la idea propia del sentido-común de que el significado y el lenguaje están enraizados en la comunicación. Así pues, Fodor (1975) sostenía que tanto el significado de los lenguajes públicos como la intencionalidad del pensamiento podían ser explicados mediante un «lenguaje del pensamiento». Las oraciones *externas* tienen pleno sentido porque están correlacionadas con símbolos *internos* semejantes a las representaciones en el cerebro que forman nuestros pensamientos. La «hipótesis del lenguaje del pensamiento» de Fodor es altamente representativa de los enfoques contemporáneos. Ensalza la prioridad de las mentes privadas sobre los lenguajes públicos, mientras que retiene la maquinaria y el vocabulario (significado, contenido) del análisis lógico-lingüístico, debido al hecho de que considera el pensar como un proceso de cálculos lógicos sobre oraciones internas.

Esta inversión del giro lingüístico ha convertido a la filosofía de la mente en la parte más floreciente de la filosofía analítica. Sin embargo, el tema recibió su ímpetu inicial después de la guerra de manos de

Wittgenstein y Ryle[4]. A lo largo de la corriente principal de la filosofía moderna desde Descartes al fenomenalismo circula la idea de que las experiencias privadas proporcionan los fundamentos no sólo del conocimiento empírico, sino también del lenguaje. Parece como si el significado de las palabras pudiera quedar fijado sólo cuando el hablante individual las asocia con aquellas experiencias que sólo él puede tener y conocer. El famoso argumento del lenguaje privado desafió esta suposición (1953, §§243-314). La ceremonia del nombrar sólo puede ofrecer modelos estándar para distinguir entre los usos correctos e incorrectos de una palabra, y por tanto revestirla de sentido si ésta ha de ser explicada a, y entendida por, los otros. Este ataque al cartesianismo se vio reforzado por el asalto de Ryle al mito del «fantasma en la máquina», la idea de que la percepción y la acción son casos de una interacción del alma inmaterial con el mundo físico.

Tanto Wittgenstein como Ryle distinguieron muy netamente entre establecer las precondiciones causales de los fenómenos mentales, tal como la descarga de neuronas y el análisis de conceptos mentales, que especifican aspectos que son *constitutivos* de los fenómenos mentales. El naturalismo de Quine conduce a una perspectiva muy diferente, según la cual la filosofía de la mente es una rama de la psicología, la biología o la neurociencia. La tarea ampliamente aceptada consiste en *naturalizar* los fenómenos mentales, es decir, mostrar que son totalmente explicables en términos de ciencia física.

Los ataques de Wittgenstein y Ryle al dualismo cartesiano encontraron eco. Pero su negación de que los términos mentales se refirieran a estados internos que eran la causa de nuestro comportamiento externo, fue repudiada, sobre todo por los «materialistas australianos» como Place, Smart y Armstrong (véase BALDWIN, 2001, pp. 47-52, 201-203). Y si estos estados internos no son irreducibles mentales, tienen que ser físicos. El resultado de todo esto fue la teoría de la identidad mente-cerebro: la mente se identifica con el cerebro, y las propiedades mentales son idénticas a las propiedades neurofisiológicas. La teoría de la identidad no fue presentada como una reducción *semántica* o *analítica* que mostrara que los términos mentales tienen el mismo significado que los términos que se refieren a fenómenos neurofisiológicos. En lugar de esto, fue propuesta como una reducción *científica* o *sintética* basada en descubrimientos *a posteriori*. La identidad de la mente con el cerebro se supone que es paralela con la de la

[4] Aunque Broad (1925) fue una anticipación profética del debate subsiguiente sobre el lugar de la mente en un mundo físico.

identidad del agua con el compuesto H_2O. En efecto, la teoría de la identidad combinaba la afirmación conceptual de que los términos mentales se refieren a estados internos que causan la conducta, con la afirmación científica de que este papel causal está desempeñado por ciertos estados neurales.

Esta combinación acabó pronto en un evidente fracaso. Como Putnam (1975, aps. 18-21) y Fodor (1974) señalaron, los fenómenos mentales *gozan de realizabilidad múltiple* mediante fenómenos psicoquímicos, no sólo en principio (un ser humano, un marciano y un computador pueden compartir los tres la misma idea), sino también de hecho, y no solamente a través de las especies. Cuando diferentes personas sometidas a una prueba resuelven uno y el mismo problema, son activadas partes del cerebro ligeramente distintas. Y esto conduce a una nueva forma de materialismo. Según el *funcionalismo*, los estados mentales son los estados funcionales de una máquina. Lo constitutivo de un estado mental no es el proceso físico particular, sino el *papel causal* o *función* que está realizando, un papel que podría ser ejecutado o implementado en diferentes estados físicos. El dolor, por ejemplo, sólo puede ser identificado mediante la función de correlacionar una descarga estimulativa (p. ej., un daño) con una respuesta comportamental (p. ej., gritar), no con la descarga de un haz de neuronas específico.

La teoría de la identidad mente-cerebro mantenía que los tipos de estados mentales son idénticos a los *tipos* de estados neurofisiológicos. El «monismo anómalo» (1980) de Davidson abandona esta identidad de «tipo-tipo». Pero retiene la idea de que cada «muestra», cada instancia de un estado o suceso mental en el interior de cada individuo, se identifica con un estado o evento neurofisiológico particular. Al igual que el funcionalismo, Davidson mantiene también la idea de que las propiedades mentales *sobrevienen* respecto a las propiedades físicas. Aunque puede darse una diferencia física entre individuos que no tienen ninguna diferencia mental, no puede haber una diferencia mental sin que se dé una diferencia física.

Aunque enormemente popular, el funcionalismo encuentra objeciones en dos frentes. Por una parte, fue castigado por no hacer justicia a la naturaleza indeleblemente subjetiva de la mente. Así, Thomas Nagel (1974) y Jackson (1986) argumentaban que el materialismo en general y el funcionalismo en particular son incapaces de dar cuenta de los «*qualia*», el sentimiento privado del fenómeno mental. En el otro extremo, se sostenía que el funcionalismo no puede explicar la intencionalidad ni, en particular, el contenido de nuestros pensamientos. El

argumento de la habitación china de Searle utiliza un experimento mental al estilo del análisis conceptual para mostrar que la mera capacidad «sintáctica» para producir una serie de símbolos en respuesta a un determinado *input,* no equivale a una comprensión genuina o una determinada comprensión del mundo, puesto que todo esto está presente ya en un sistema que se limita a simular meramente estos logros. Por otra parte, los externalistas negaban que el contenido de los pensamientos de un individuo *A* estuviera exclusivamente determinado por sus propiedades (mentales o fisiológicas) intrínsecas. En lugar de eso, lo que *A* piense depende al menos en parte de hechos «externos» a, y a menudo desconocidos para, *A*, hechos físicos sobre *A* (PUTNAM, 1975, caps. 8 y 12) o del entorno social (BURGE, 1979). Dos individuos físicamente idénticos podrían tener pensamientos diferentes. Cuando un duplicado físico mío en una «Tierra Gemela» piense en un líquido transparente, sin olor, y potable está pensando en el agua, aunque esté rodeado por XYZ más que por H_2O.

Una reacción radical, y alguien diría desesperada, ante los trabajos de las diversas variantes del materialismo es el *materialismo eliminativo* (CHURCHLAND, 1981), en el que nuestras creencias psicológicas y conceptos ordinarios son tratados como parte de una teoría —«psicología popular» que es simplemente errónea y no se refiere a fenómenos reales—. Por ello, la psicología popular debería ser reemplazada por una teoría más científica y puramente neurológica. Al igual que el nihilismo de Quine sobre el significado, ésta es una forma de naturalismo *eliminativo.* Los enunciados que contienen conceptos que no se dejan acomodar dentro de la ciencia natural —notablemente sobre el pensamiento y el significado no son *analizados*— ni siquiera en el sentido más débil de la reducción científica. Pero en lugar de eso, se los *reemplaza* simplemente por enunciados y nociones naturalistamente aceptables.

9. ASUNTOS RELACIONADOS CON LOS VALORES

La cuestión del modo en que la noción de «bien» ha de ser definida era para Moore el problema más fundamental de la ética. Pero su famoso argumento sobre la «cuestión abierta» lo condujo a la conclusión de que el concepto de «bien» es indefinible, puesto que la bondad es una cualidad simple que carece de partes.

Consideremos una definición de la forma:

(12) El bien es *X*.

(Los candidatos para «*X*» incluyen «lo que causa placer».) Para cada sustitución de «*X*» —que no sea el «bien» mismo— hay siempre una pregunta inteligible y en este sentido «abierta» sobre si (12) es verdadera. Por lo tanto, incluso si las cosas que son *X* son también buenas de hecho, «*X*» no puede *significar* lo mismo que «bien» y por tanto no puede ser utilizada para definirlo. En particular, cualquier intento de definir «bien» en términos de propiedades naturales está abocado al fracaso; la opinión contraria recibió por parte de Moore el nombre de «falacia naturalista» (1903, pp. 10-16). El bien es una propiedad simple no-natural, a la que tenemos acceso mediante un tipo de *intuición* racional. Sin embargo, esta propiedad sobreviene a las propiedades naturales: dos cosas cualesquiera que tengan exactamente las mismas propiedades naturales serían también igualmente buenas.

Los filósofos analíticos posteriores tendieron a aceptar la conclusión de Moore de que las propiedades morales no se dejan definir analíticamente en términos de propiedades naturales, mientras que rechazaron su intuicionismo. Y esto condujo a muchos a la conclusión de que los juicios morales no son descriptivos o fácticos y de aquí que, estrictamente hablando, no sean realmente aptos para expresar la verdad. Según los positivistas lógicos, las proposiciones cognitivamente significativas son o bien analíticas o bien *a posteriori*. Pero las afirmaciones morales no encajan en ninguna de estas dos categorías. Por eso concluían que las proposiciones morales no son cognitivamente significativas, y que su función real no es la de efectuar declaraciones fácticas, sino más bien la de expresar nuestras emociones, en particular de aprobación o de rechazo (AYER, 1936, cap. 6). De acuerdo con Stevenson (1944), el emotivismo explica también por qué los enunciados morales son intrínsecamente guías para la acción, mientras que las descripciones de hechos parecen ser motivacionalmente neutrales: sería extraño decir «hacer-F es lo que sería correcto, pero yo no estoy en absoluto de acuerdo con hacer-F».

El emotivismo corre el riesgo de reducir los juicios morales a interjecciones tales como «uf» y «hurra», e ignorar el papel que juega la razón en el argumento moral. Este resultado fue adelantado por Hare, el filósofo moral más influyente entre los analistas conceptuales de Oxford. Según el «prescriptivismo universal» de Hare, las proposiciones morales se encuentran más cerca de los imperativos que de las declaraciones de emociones: su objetivo es el de orientar la acción. Pero a diferencia de los imperativos, estas proposiciones son universa-

lizables: si uno condena moralmente la mentira, uno está obligado a condenar todas las mentiras de un tipo similar. La cuestión de que una persona que emite un juicio moral pueda consistentemente desear este tipo de universalización, proporciona el campo de acción para un argumento razonado, incluso en ausencia real de algún hecho moral.

Debido a este último punto, y pese a su origen kantiano, el prescriptivismo universal se entremezcló con el subjetivismo bajo la etiqueta de «no-cognitivismo». La obra de Hare estableció el escenario para el debate subsiguiente. En línea con el giro lingüístico, restringió inicialmente la filosofía moral a una «metaética» —una disciplina de segundo orden que no introduce nuevos conceptos morales sino que analiza en su lugar una serie de conceptos morales, examina el estatuto de los juicios morales, y delinea la estructura del argumento moral—. «Tal como yo la concibo, la Ética es el estudio lógico del lenguaje de la moral» (1952, p. v). H. L. Hart (1962) proporcionó un estímulo comparable para la teoría legal y política tratando de evitar inútiles disputas metafísicas sobre la naturaleza de las obligaciones y los derechos mediante el análisis de conceptos legales. Pero, bajo la influencia de ideas wittgensteinianas rechazó la investigación sobre las definiciones analíticas en favor de una clarificación más contextual del papel que juegan tales conceptos en el discurso legal.

El no-cognitivismo no tardó en verse desafiado en primera instancia por los analistas conceptuales, quienes arrojaron dudas sobre su imagen del discurso moral. Geach (1972, cap. 8.2) sostuvo que es imposible hacer justicia a la ocurrencia de enunciados morales en las inferencias, pues estas últimas exigen proposiciones susceptibles de poseer valor veritativo. Los cognitivistas posteriores restablecieron la cuestión apoyándose en el hecho de que ordinariamente llamamos verdaderos o falsos a los juicios morales y que el discurso moral utiliza la gramática y la lógica de las aserciones. Foot y Warnock mantenían que la distinción tajante entre usos descriptivos y prescriptivos del lenguaje es insostenible. Entre los conceptos morales más extendidos se encuentran los «conceptos gruesos», tales como la rudeza o la violencia, que incluyen elementos tanto descriptivos como prescriptivos. Y Searle (1969, cap. 8) sostenía que recurriendo a hechos institucionales es posible derivar enunciados prescriptivos a partir de los descriptivos: un «debe» de un «es».

Putnam (1981) apuntaba en una dirección similar cuando insistía en que la filosofía de la ciencia no apoyaba ya la distinción hecho/valor, puesto que la propia investigación científica se basa en normas. Y McDowell (1998) y Wiggins (1991) recomendaban un replanteamien-

to de la dicotomía no-cognitivista de lo subjetivo (expresión, prescripción) y lo objetivo (descripción), mediante la exploración de la analogía entre valores y cualidades secundarias como los colores. De manera más general, las similitudes entre juicios morales y perceptivos han sido exploradas por una reanimación del intuicionismo, especialmente en Inglaterra bajo la etiqueta de «particularismo» (DANCY, 2004).

Al mismo tiempo, tanto el no-cognitivismo como el intuicionismo se habían enfrentado con una novedad, el desafío metodológico. ¿Pueden las cuestiones metaéticas sobre la lógica del discurso moral quedar realmente separadas de las cuestiones morales sustantivas? Por un lado, el propio Hare se movía entre una metaética pretendidamente neutral, y una posición que trataba de extraer conclusiones sustantivamente éticas (en este caso de tendencia utilitarista) a partir de la naturaleza de nuestros conceptos morales. Por otro, existía la animadversión quineana contra la distinción entre el análisis de conceptos y el descubrimiento de cuestiones de hecho (HARTMAN, 1977). En tercer lugar, las décadas de los sesenta y los setenta pusieron en candelero cuestiones tales como la guerra, la amenaza nuclear, el aborto, la desobediencia civil y la destrucción del entorno natural. A través de la rebelión estudiantil, estas preocupaciones influyeron directamente en el mundo universitario y en la investigación. Fueron muchos los filósofos que comprendieron que estas cuestiones arrastraban consigo otras cuestiones morales sustantivas que no cabía abandonar ni al dogma religioso ni a ideologías políticas como el marxismo. «Ética aplicada» fue el nombre que se le dio al intento de abordar todos estos problemas morales específicos de una manera rigurosa y racional. Finalmente, el renacimiento de la ética normativa se vio completado con la constatación de que la gran teoría normativa oculta tras el análisis conceptual seguía siendo posible. La obra de Rawls *Una teoría de la justicia* (1972) fue una convincente exposición de tendencias que marcó el resurgimiento de la teoría política hasta entonces olvidada dentro de la tradición analítica. Rawls intentaba justificar un principio de justicia distributiva considerando el tipo de reglas que los agentes, ignorantes de su lugar futuro dentro de la sociedad, debieran racionalmente adoptar. Rawls inspiraba también una reanimación de la idea kantiana de que existe una cosa tal como la razón práctica objetiva para la acción, por encima y más allá de la racionalidad de los medios-fines explorada por la teoría de la decisión e independiente de cualquier ontología contenciosa de hechos morales.

Todos estos desarrollos no anticiparon el fin de la metaética, sino que, por el contrario, avivaron un cruce de las discusiones éticas y

metaéticas. Además, su enfoque se desplazó desde las nociones morales específicas a la investigación sobre la naturaleza de la justificación moral y al estatuto metafísico de los valores. El naturalismo se reafirmó también a sí mismo a este nivel (véase RAILTON, 1996). Una variante mantiene que los conceptos morales pueden quedar acomodados dentro del naturalismo tan pronto renunciemos a la mal orientada ambición de analizarlos. Los predicados morales satisfacen las demandas naturalistas porque las propiedades que se les atribuyen —p. ej. contribuir al florecimiento humano— juegan un papel en las mejores teorías explicativas de la ciencia empírica (Boyd, Sturgeon), o porque son idealizaciones de propiedades fisiológicas (Lewis, Harman). Pero existe también una versión que contrasta y elimina el naturalismo. De acuerdo con la «teoría del error» (1977) de Mackie, los conceptos y los juicios morales son ciertamente descriptivos o fácticos. Según Mackie, la dificultad estriba en que en la realidad, que es puramente física, no hay nada que se corresponda con los conceptos morales. Y a partir de aquí extrae la desconcertante conclusión de que nuestros juicios morales son, individual y colectivamente, erróneos.

Un ataque igualmente iconoclasta a los propios términos del debate moral fue el lanzado por neo-nietzscheanos tales como MacIntyre (1984) y Williams (1985), quienes sugerían que la filosofía es impotente para llenar el vacío moral dejado por el declive de la religión. La demanda de validación objetiva, racional e impersonal, reúne todas las posiciones importantes en ética normativa. Mas, insisten los neo-nietzscheanos, es de origen dudoso, impracticable, y carente de credibilidad el sostener el proyecto de una ética filosófica. Aunque los neo-nietzscheanos están menos encaprichados con la ciencia que los naturalistas, en un cierto respecto apuntan hacia una dirección similar. Incluso en relación con cuestiones relacionadas con los valores, continúa la teoría, la filosofía no es una disciplina autónoma; sino que más bien necesita ser suplementada por otras formas de discurso, ya sean éstas la ciencia natural, las ciencias sociales e históricas, o incluso el arte y la religión.

CAPÍTULO III

GEOGRAFÍA Y LENGUAJE

En este capítulo se discuten las concepciones geo-lingüísticas de la filosofía analítica. La sección 1 presenta la versión anglocéntrica de esta concepción, que surge en conjunción con el contraste analítico/continental. La sección 2 rechaza la concepción anglocéntrica por referencia a las raíces germanófonas de la filosofía analítica. La sección 3 discute una posible vuelta atrás, a saber, que los pioneros germanófonos de la filosofía analítica fueron aberraciones en una cultura filosófica que generalmente se mostraba hostil al espíritu crítico. La sección 4 vuelve a una modificación de la concepción anglocéntrica. Según la «tesis de Neurath-Haller», la filosofía analítica, aunque no simplemente anglosajona, es en cualquier caso anglo-austriaca por su origen y carácter. Pese a que las dos propuestas contienen elementos de verdad, ambas distorsionan las complejas raíces de la filosofía analítica, en especial el impacto de los pensadores alemanes y de las ideas kantianas. La sección final sostiene que *cualquier* concepción geolingüística tergiversa tanto los hechos históricos como el *statu quo*. La dicotomía entre filosofía analítica y filosofía continental no es simplemente una clasificación cruzada; ni tampoco agota las opciones, puesto que ignora el pragmatismo y la filosofía tradicionalista. Las divisiones filosóficas reales traspasan todas las fronteras geográficas y lingüísticas.

1. NIEBLA SOBRE EL CANAL. ¡EL CONTINENTE AISLADO!

En la medida en que vamos a contrastar a la filosofía analítica con la filosofía continental, es natural y ciertamente común concebir esta relación en términos geográficos. Estrictamente hablando, estos términos son *geo-lingüísticos*. Por una parte, nos topamos con una filosofía

analítica (en términos parroquiales en orden decreciente) a la que nos referiremos como «británica», «americana», «anglo-sajona», «anglo-americana» o «anglófona». Es el modo de filosofar que predomina en el mundo de habla inglesa —sobre todo en Norteamérica, las Islas Británicas y Australasia. Por otra parte, nos encontramos con el tipo de filosofía que prevalece en la Europa continental, y en algunas otras partes del globo tales como Latinoamérica (p. ej., CHARLTON, 1991, pp. 2-3).

Los orígenes de la concepción *anglocéntrica* de la filosofía analítica están sólidamente conectados con los de la etiqueta «filosofía continental». Esta etiqueta emergió, al menos, en tres diferentes contextos. El primero, que retomaremos más adelante, fue la discusión de J. Stuart Mill sobre la influencia alemana en Coleridge. Mill habla de «filósofos continentales» y de «filosofía continental» (1840, p. 191), como también de la «doctrina germano-coleridgeana» y de la «filosofía francesa».

Esta etiqueta volvió a surgir tras la Segunda Guerra Mundial. Algunos representantes de la filosofía analítica reconocieron que su propio estilo de filosofar era característicamente *diferente* del que utilizaban las corrientes simultáneas de la Europa continental. El contexto británico explica la elección de esta terminología. En la medida en que los americanos de aquel período reconocían una división geográfica en el seno de la filosofía occidental, caracterizaron a la filosofía *Europea* como uno de sus polos (BLUMBERG y FEIGL, 1931; NAGEL, 1936). En contraste con esto, los británicos seguían considerándose a sí mismos como europeos. Al mismo tiempo, el fascismo y la guerra los había separado de la Europa *continental* no sólo política y culturalmente, sino también desde el punto de vista de la filosofía.

Los filósofos británicos introdujeron el término «filosofía continental», en primera instancia para denotar la fenomenología y su vástago existencialista. En los años veinte, Ryle había impartido un curso no deseado, titulado «Objetivismo lógico: Bolzano, Brentano, Husserl y Meinong». Estos personajes fueron pronto conocidos en Oxford como las «Tres estaciones de ferrocarril austríacas de Ryle y una partida china de juego de azar» (RYLE, 1970, p. 8). Ryle había estudiado las *Investigaciones Lógicas* de Husserl, se había encontrado personalmente con él, y había publicado incluso una respetuosa recensión crítica de *Ser y Tiempo* de Heidegger (RYLE, 1928). Sin embargo, en la época del coloquio anglo-francés en Royaumont en 1958, la actitud de Ryle se había endurecido de manera dramática. Era evidente su deseo de distanciar no sólo su análisis conceptual de la fenomenología el

:tulo de su artículo era «Fenomenología *versus El concepto de lo men-*..»— sino también de atacar a los filósofos continentales valiéndose :e estereotipos culturales.

> (1) Aparte de uno o dos breves flirteos, los pensadores británicos no han mostrado la menor inclinación a asimilar las investigaciones filosóficas o científicas y *a fortiori* ningún deseo de convertir a la filosofía en la Ciencia de las ciencias. Las investigaciones conceptuales difieren de las científicas no en el rango jerárquico sino en el tipo [...]. Yo me pregunto si nuestros pensadores han sido inmunizados contra la idea de la filosofía como Ciencia de las Ciencias por el hecho de que su vida diaria en los *Colleges* de Cambridge y Oxford los ha mantenido en contacto personal con los científicos reales. Las pretensiones de alcanzar el estatus de *Führer* se desvanecen tan pronto comienzan las bromas de sobremesa. Husserl escribió una vez como si él no hubiera encontrado nunca un científico —una broma sin duda—.
>
> (2) Incluso dentro de la filosofía, ninguna posición privilegiada le ha sido asignada a la filosofía de la mente [...]. No debemos torturarnos con la pregunta: ¿Por qué el filósofo debería ser el *Führer*? Si nos planteamos esta cuestión, la mayoría nos veríamos inclinados a decir que es la teoría lógica la que controla o debería controlar las restantes investigaciones conceptuales, aunque este control debería ser consultivo más que dictatorial. Pues al menos las principales líneas de nuestro pensar filosófico durante el siglo XX sólo pueden ser totalmente captadas por el que haya seguido de cerca *los masivos desarrollos de nuestra teoría lógica.* Este hecho es en parte responsable del *amplio abismo* abierto durante tres cuartos de siglo entre la *filosofía continental y la anglosajona.* Pues, durante ese tiempo, los estudios lógicos en el Continente europeo han quedado descuidados en la mayoría de los departamentos y, como mucho, proseguidos sólo en algunos departamentos de matemáticas (1962, pp. 181-182; las cursivas son mías).

¡Rayos y truenos! ¿Fue acaso Husserl un mero aprendiz filosófico en lugar de un judío perseguido por los nazis? Y ¿fueron los avances en lógica realizados en Oxford mayores que los alcanzados en Jena, Göttingen, Viena y Varsovia?

La bofetada al leer este pasaje queda amortiguada cuando de él se desprende que, pese a la mención de la matemática, lo que Ryle está considerando no son los avances en lógica formal, sino la progresión en lógica *filosófica* desde la teoría de las descripciones de Russell hasta las últimas explicaciones de Wittgenstein sobre el significado. Aunque sólo ligeramente, Ryle presenta estos desarrollos como «La Transformación de *Cambridge* de la Teoría de Conceptos». Mas, como observa Monk, esto pasa por alto «el hecho ligeramente incómodo de que Wittgenstein era más alemán que anglosajón. De que por mucho que escribiera en alemán y se sintiera extranjero en Inglaterra, Wittgenstein era, al parecer, un hombre de Cambridge de pies a cabe-

za, y en modo alguno un continental» (1996b, p. 3). En la conferencia de Royaumont, Ryle se mostró menos interesado en establecer si había o no un amplio abismo entre la filosofía analítica y la «continental» que en asegurarse de que lo hubiera. En la discusión que siguió a la conferencia de Ryle, Merleau-Ponty sugirió «¿Acaso no es el mismo nuestro programa?». A lo cual Ryle respondió secamente «Espero que no» (BECK, 1962, p. 7; véase también GLENDINNING, 1998a, pp. 8-10; RÉE, p. 1993).

Finalmente, el término «filosofía continental» quedó institucionalmente establecido en Norteamérica a finales de la década de los sesenta. Al igual que el positivismo lógico, la fenomenología, el existencialismo y la teoría crítica fueron introducidos en América por europeos expatriados en la época de la Segunda Guerra Mundial, por filósofos como Horkheimer, Adorno, Alfred Schutz y Herbert Spiegelberg. Durante los años cincuenta y sesenta los autores continentales procedentes de Alemania y de Francia fueron asimilados por los filósofos, teólogos, literatos, teóricos sociales y políticos americanos (véase BROGAN y RISSER, 2000). El interés por la filosofía se vio además estimulado por las visitas regulares de figuras famosas continentales como Gadamer, Habermas, Derrida y Ricoeur. Durante los años sesenta, los mismos desarrollos en teoría política y educacional que favorecían la reemergencia de la ética normativa y el nacimiento de la ética aplicada dentro de la filosofía analítica, propiciaron también la demanda de cursos dedicados a estos pensadores, puesto que a todos ellos se los situaba (erróneamente) en la izquierda política, mientras que (correctamente) se los consideraba externos a la principal corriente filosófica anglófona. Los títulos de estos cursos incluían a menudo el de «filosofía continental» y algunas variantes de éste. Partiendo de un término abusivo, esta etiqueta acabó convirtiéndose en el nombre apropiado para un movimiento intelectual y un campo académico. Pronto los filósofos de los más diversos lugares y opiniones comenzaron a utilizarla. ¡El contraste entre filosofía analítica y filosofía continental se había asentado!

Una buena parte de los comentaristas recientes ha repudiado el simplista modelo geo-lingüístico de filosofía analítica que este contraste implica (notablemente Dummett, Sluga, Hacker, Friedmann y los proponentes de la «tesis Neurath-Haller»). Sin embargo, durante mucho tiempo fue «sabiduría» recibida. En una reunión de la sub-facultad de Oxford en 1986, mi confesión de ser alemán provocó la inmediata y sincera respuesta : «¡Usted debe ser entonces un existencialista!», pese al hecho de que yo no llevaba un jersey deportivo y que el

único *filósofo* existencialista no controvertido (en tanto que opuesto a un teólogo) de Alemania —Karl Jaspers— había muerto en 1969. Incluso en la actualidad, la concepción geo-lingüística ejerce una profunda influencia entre un público filosófico amplio. Aunque de manera sutil y subliminal, es cierto que esta concepción afecta incluso a los historiadores contemporáneos de la filosofía analítica. En la serie «A History of Western Philosophy» de Oxford University Press, los dos volúmenes dedicados a la filosofía analítica llevan los respectivos títulos: *English-Language Philosophy 1750-1945* (SKORUPSKI, 1993) y *Contemporary Philosophy: Philosophy in English since 1945* (BALDWIN, 2001). Y de modo similar, Soames introduce su panorama de «la tradición analítica en filosofía» como sigue: «Con escasas excepciones notables, el trabajo importante en esta tradición ha sido realizado por filósofos de la Gran Bretaña y de los Estados Unidos; e incluso lo que no ha sido escrito en inglés ha sido traducido rápidamente en su inmensa mayoría y ha ejercido su mayor impacto en el mundo de los pensadores de habla inglesa» (2002, p. xi). Los mismos filósofos continentales contemporáneos responden igualmente al modelo anglocéntrico identificando a la filosofía analítica con la filosofía angloamericana (p. ej., SCHROEDER, 2005, pp. xvi y 346).

La dicotomía analítica/continental y la imagen anglocéntrica de la filosofía analítica contienen un núcleo de verdad. Es innegable el hecho de que una mayoría sustancial de los filósofos analíticos contemporáneos proceden de áreas de habla inglesa, y que éstas incluyen a las figuras más famosas. Esto se debe en parte a ciertos hechos institucionales, sobre todo al peso numérico de los filósofos americanos y al de las publicaciones filosóficas (RESCHER, 1993) en comparación con los filósofos y publicaciones de otros lugares, cualquiera que sea su lengua o su capacidad de persuasión filosófica. Lo cual refleja también en parte el hecho de que el centro de gravedad se ha movido en filosofía a lo largo del siglo XX desde los países de habla alemana a los de habla inglesa, inicialmente a Inglaterra, y luego, durante los últimos cuarenta años, a Norteamérica.

No obstante, la dicotomía analítica/continental contrasta una categoría que no es geográfica con una categoría geográfica, lo cual arrastra consigo «una extraña clasificación cruzada» —algo parecido más bien al intento de dividir los automóviles en los de tracción delantera y los japoneses— (WILLIAMS, 1996a, p. 25). Por razones similares, la imagen anglocéntrica es insostenible. En su aspecto parroquial e insular, recuerda el titular atribuido a *The London Times*: «Niebla en el Canal, el Continente aislado». Como comentaba Engel: «Que el clima

de un país o su desayuno debiera ser continental es tolerable, mas ¿qué hacer con su filosofía?» (1997, p. 9).

2. *VORSPRUNG DURCH LOGIK*: RAÍCES GERMANÓFONAS DE LA FILOSOFÍA ANALÍTICA

Es cierto que las raíces de lo que se conoce como filosofía continental se encuentran en el continente europeo. Más específicamente, en lo que respecta a sus orígenes, la filosofía continental es predominantemente filosofía germanófona (con notables excepciones como Kierkegaard, Bergson, Croce y Ortega y Gasset). Las tradiciones dialéctica, existencialista, fenomenológica y hermenéutica fueron inauguradas casi exclusivamente por filósofos alemanes —por Hegel y Marx, Schopenhauer y Nietzsche, Brentano y Husserl, Dilthey y Heidegger, respectivamente—. Y lo mismo cabe decir del psicoanálisis, que tan tremenda influencia colateral ha ejercido sobre la filosofía continental; y en casos como el de Lacan es ciertamente tentador hablar de daño colateral. Aunque los filósofos analíticos anglófonos han tragado mucha bilis ante la filosofía francesa del siglo XX, esta última ha consistido en gran parte en imitaciones de los pensadores alemanes: Sartre y Merleau-Ponty de Husserl, Althusser de Marx, Foucault de Nietzsche, Lacan de Freud, y Derrida de Heidegger[1]. Cabría decir por tanto que el conflicto analítico *vs* continental podría quedar añadido a la lista de contrastes anglo/alemanes: té *vs.* café, cerveza *vs.* Pilsen, salchicha *vs.* embutido, vergüenza *vs.* culpa.

Innecesario es decir que esto tampoco es el caso, pues la filosofía analítica es también invención de los hablantes alemanes en gran medida. Sin duda su emergencia le debe mucho a Russell, a Moore y al pragmatismo americano. Pero le debe aún más a Frege, a Wittgenstein y al positivismo lógico. Nadie podría pensar que la filosofía analítica es un fenómeno específicamente anglófono si los nazis no hubieran empujado a muchos de sus pioneros fuera de la Europa central.

Como acabamos de ver en el capítulo anterior, la «revolución en rigor» (GILLIES, 1999, p. 179) en matemática y en lógica jugó un papel crucial en la emergencia de la filosofía analítica. Aquella revolución

---

[1] El lector podría desconfiar de tal afirmación en labios de un alemán que ha pasado dieciocho años en Gran Bretaña. Pero su postura se encuentra también justificada por su formación francesa (FERRY y RENAUT, 1985). Véase también CRITCHLEY, 2001, p. 16.

..e un asunto internacional de mucha envergadura. En adición a los ontribuyentes acabados de mencionar, el fundador del pragmatismo americano, C. S. Peirce reinventó la notación de la variable de la cuan-.ficación independientemente de Frege y realizó importantes aporta-:ones a la lógica de relaciones. Hay que admitir que la obra de Russell onstituye la mayor contribución inmediata a la revolución en ciernes al desarrollo de la filosofía analítica en las décadas iniciales del siglo x. Pero Russell era un políglota y un cosmopolita, y supo beneficiar-.e inmensamente de las influencias «continentales». La notación lógi-:a que hacía a los *Principia Mathematica* mucho más legibles que los *Grundgesetze* de Frege procedía del italiano Peano. Y sobre un viaje realizado en 1895, Russell escribiría más tarde:

> En aquellos días contemplaba yo a Norteamérica con la engreída superioridad del británico insular. Pero el contacto con los académicos americanos, especialmente con los matemáticos, me hizo comprender la superioridad de Alemania sobre Inglaterra en casi todas las disciplinas académicas. Contra mi voluntad, el curso de mis viajes me obligó a reconocer que en todo lo verdaderamente digno de ser conocido, Cambridge se encontraba bastante rezagada (1967-1970, p. 135).

Weierstrass, Dedekind y Cantor le mostraron a Russell que los problemas en los fundamentos de la matemática, que él había considerado como prueba de un idealismo absoluto, admitían ser perfectamente resueltos mediante métodos formales. Por esta razón jugaron un papel crucial en su conversión desde el monismo idealista al realismo pluralista (MONK, 1996a, pp. 113-115) y en la inspiración de su programa logicista.

Por otra parte, las herramientas analíticas con las que Russell emprendió ese programa procedían en gran medida de Frege. Con anterioridad a su estudio de Frege en 1903, Russell carecía de una noción eficaz de la cuantificación (STEVENS, 2005, cap. 2). En el Prefacio de los *Principia Matemática*, escribían Russell y Whitehead: «En todas las cuestiones de análisis lógico, nuestra principal deuda es con Frege (1910-1913, p. viii). Igualmente Russell adjudica a Frege el hecho de haber proporcionado «el primer ejemplo completo» del «método lógico-analítico en filosofía» (1914, p. 10). Y Wittgenstein por su parte proclamaba en el Prefacio del *Tractatus* su inmensa deuda con «las grandes obras de Frege».

En muchos sentidos, la Primera Guerra Mundial marcó la división oceánica entre las relaciones filosóficas de los países de habla inglesa con los de habla alemana (KUKLICK, 1984), y el declive del alemán

como lenguaje académico. Pero la posición hegemónica de los pensadores y publicaciones de habla alemana en lógica formal continuó durante los años treinta. Cuando Quine llegó a Harvard en 1930 para graduarse en lógica formal, se sintió decepcionado al observar que pese a la presencia de Whitehead y Sheffer, la verdadera acción continuaba ejerciéndose en el continente europeo. Y esta fue la razón de que su visita a Viena, Praga y Varsovia en 1933 ejerciera sobre él tan gran impacto (1986, pp. 7-13). E incluso la obra de los lógicos de fuera de Alemania y Austria (en concreto Skolem y Tarski), alcanzaron una audiencia tan amplia gracias a su publicación en alemán. En el año 1996 el propio Quine me contó que cuando tuvo en sus manos la traducción alemana de su tesis doctoral pensó «¡Ahora esto es oficial!».

El papel decisivo de Wittgenstein y de los positivistas lógicos en el ulterior desarrollo de la filosofía analítica es incluso más evidente. En el año 1959 observaba Russell, aunque con una nota de disgusto: «Durante el período subsiguiente a 1914, tres filosofías dominaron sucesivamente el mundo filosófico británico: el primero el *Tractatus,* el segundo los positivistas lógicos, y el tercero las *Investigaciones Filosóficas* (1959, p. 160) de Wittgenstein. Y tras subrayar la valoración histórica de Russell, concluía Hacker: «Wittgenstein domina durante cincuenta años del siglo XX la filosofía analítica, del mismo modo que Picasso preside durante cincuenta años la pintura de este mismo siglo XX» (1996, p. 1).

Un factor en la importancia de Wittgenstein es la influencia de su obra posterior sobre la transición del análisis de Cambridge a la filosofía lingüística de Oxford. E incluso mucho más importante aún, sin embargo, es la influencia de su primera obra sobre los positivistas lógicos de habla alemana (véase HACKER, 1996, cap. 3). En sus encuentros semanales, el Círculo de Viena leía y comentaba el *Tractatus* línea por línea (1924 y 1926). Su interpretación era altamente selectiva (ignorando en particular la distinción decir/mostrar y las reflexiones sobre lo místico). E incluso algunos miembros del Círculo de Viena (Schlick, Carnap, Waismann) reconocían esta obra como «un punto decisivo» en la historia de la filosofía (SCHLICK, 1931-1932) por su promesa de acabar con ayuda del análisis lógico con los estériles debates sobre metafísica. Schlick describía el *Tractatus* como la «obra más significativa de nuestro tiempo» y a sus intuiciones como «absolutamente cruciales para el destino de la filosofía». Carnap consideraba a Wittgenstein como «el filósofo que, aparte de Russell y Frege, ha ejercido la mayor influencia sobre mi pensamiento» (1963, p. 24). Y Hahn recomendaba el *Tractatus* «por haber clarificado el papel de la lógica

1980, p. xii). Neurath se sentía menos fascinado por Wittgenstein y criticaba agudamente la idea expresada en el *Tractatus* de unas verdades metafísicas inefables (1931, p. 535; véase GEIER, 1992, p. 26). Mas a pesar de todo esto, el Manifiesto del Círculo de Viena, que él mismo redactó conjuntamente con Carnap y Hahn, honraba a Wittgenstein como una de las inspiraciones de la concepción científica del mundo juntamente con Russell y Einstein, pese al disgusto del propio Wittgenstein (véase GLOCK, 2001, pp. 207-213).

El positivismo lógico se convirtió a su vez por común consenso —aunque no necesariamente por aclamación general— en la escuela filosófica más influyente de los últimos cien años, especialmente a través del impacto de la filosofía norteamericana (FEIGL, 1981, pp. 57-94; HACKER, 1996, cap. 7.1; FRIEDMAN, 1995; HALLER, 1993, p. 1). La dispersión del positivismo lógico y de los movimientos y pensadores de la Europa central con él relacionados fue inevitable, dado el ascenso del fascismo. Bajo los nazis, los filósofos y científicos relacionados con este movimiento se encontraron en la tesitura de verse silenciados en el mejor de los casos o de ser asesinados en el peor[2]. Muchos de ellos eran políticamente de izquierdas, aunque el espectro se movía desde los liberales moderados como Schlick, y los socialistas demócráticos como Carnap, hasta los marxistas no ortodoxos como Neurath. Algunos de ellos, como Tarski, Popper y Waismann, eran judíos.

El éxodo de la filosofía analítica fue un proceso gradual. Anticipado por las visitas a Norteamérica de figuras señeras como Schlick, o la instalación en Estados Unidos de Feigl en 1931, comenzó a intensificarse en 1933. La subida de Hitler al poder en Alemania forzó al exilio a Reichenbach y a Hempel. Durante los años treinta había reinado una cierta paz, debido en parte al aumento de la amenaza fascista, que obligó a Neurath y Carnap a abandonar Alemania, y en parte también por causa del asesinato de Schlick en 1936 a manos de un estudiante demente. Este movimiento de huida se vio reforzado por la invasión de Polonia por parte de los nazis en 1939, que destruyó la escuela de lógica polaca. Tarski logró escapar de milagro por encontrarse en Estados Unidos por aquellas fechas para asistir a las conferencias sobre la unidad de la ciencia que el infatigable Neurath había organizado a fin de conservar vivo en el exilio al positivismo lógico.

---

[2] De los miembros del Círculo de Viena, sólo Kraft y Von Juhos sobrevivieron a la guerra en Viena; los nazis asesinaron a Grelling del grupo de Berlín, al igual que a varios miembros del grupo Varsovia-Lodz (HACKER, 1996, 316n3).

El resultado siguiente fue el trasplante de este último al mundo de habla inglesa. Neurath y Waismann encontraron asilo en Inglaterra, y Popper se asentó eventualmente allí tras su estancia temporal en Nueva Zelanda. Mas la influencia mayor se ejerció en los Estados Unidos (véase HARDCASTLE y RICHARDSON, 2003). Este proceso se vio reforzado por la existencia de una forma indígena de empirismo de inspiración lógica derivado del pragmatismo americano que incluía a Charles Morris, Ernest Nagel y el joven Quine. El receptivo auditorio incluía también a científicos con convicciones operacionalistas o instrumentalistas tales como Bridgman y psicólogos behavioristas como Skinner. El positivismo lógico no tardó en crear centros en la Universidad de California en Los Ángeles (UCLA) con ayuda de Reichenbach y posteriormente de Carnap; igualmente se montó otro en la Universidad de Minnesota de la mano de Feigl y de su joven asociado Sellars; la Universidad de Iowa, en donde Bergman fundó una escuela de positivistas Platónicos; Chicago, con ayuda de Morris y Carnap; Princeton por intermedio de Tarski y Hempel, y Harvard, la morada permanente de Quine y anfitriona de toda una cadena de ilustres visitantes procedentes de Europa.

El impacto de estos emigrados fue colosal, primeramente en lógica formal, filosofía del lenguaje y filosofía de la ciencia; más tarde en todas las áreas de la filosofía teórica, notablemente en el retoñar de la filosofía de la mente. Quine ha fechado el desembarco de la filosofía analítica en Norteamérica con un incidente, que él ha dejado relatado también en letra impresa; en dicho incidente Carnap intervino en una diatriba con Lovejoy de una manera característicamente meticulosa y racional (QUINE, 1966, p. 42; BECKERMANN, 2001, p. viii). Y es probable que Davidson no exagere demasiado (1980, p. 261) cuando cuenta que pasó por todas las escuelas de graduados de Harvard en los últimos años de la década de 1940 leyendo los ensayos predominantemente positivistas recogidos en la antología de Feigl y Sellars. Incluso los filósofos analíticos contemporáneos en Estados Unidos que virtualmente rechazan todas las doctrinas asociadas con el positivismo lógico, en particular su hostilidad hacia la metafísica y su verificacionismo, le reconocen el hecho de haber introducido en ese área métodos rigurosos e instrumentos lógicos precisos (PLANTINGA, 1995, p. 139: BURGE, 2003, 201n). Borradori escribe: «En América, la definición de filosofía analítica ha sido siempre propuesta en oposición al pensamiento europeo» (1994, p. 7). *Nein!* Los americanos que acuñaron la etiqueta «filosofía analítica» la utilizaron explícitamente para hacer referencia a un movimiento *europeo* (BLUMBERG y FEIGL, 1931; NAGEL, 1936).

3. EMPIRISMO BRITÁNICO *VS.* ROMANTICISMO ALEMÁN

En esta coyuntura es tentador adoptar una postura radicalmente opuesta sobre los orígenes de la filosofía analítica, aunque sin duda concebida todavía en términos geo-lingüísticos. Dummett escribe:

> Por importantes que fueran Russell y Moore, ninguno de ellos fue la, o ni siquiera *una*, fuente para la filosofía analítica; y el pragmatismo fue meramente un interesante aporte que floreció en la corriente principal de la tradición analítica. Las fuentes de la filosofía analítica se encuentran en los escritos de filósofos que escribieron, principal o exclusivamente, en alemán; y este hecho habría continuado siendo evidente para todo el mundo de no haber sido por la plaga del nazismo que obligó a tantos filósofos de habla alemana a cruzar el Atlántico (1993, p. ix).

Dejando de lado la cuestión del fundador de la filosofía analítica (véase cap. 8.4), hay en este pasaje muchas cosas dignas de aplauso. Mas nosotros no vamos a poner del revés la concepción simplemente a la cuestión anglocéntrica sobre su liderazgo y asignar exclusivamente la prioridad a los pensadores germanos. Como movimiento filosófico distintivo, la filosofía analítica es impensable sin Russell y Moore. Pero, por otra parte, incluso los defensores de la concepción anglocéntrica tienen *prima facie* una respuesta plausible: Frege, Wittgenstein y el Círculo de Viena están radicalmente separados de la corriente central de la filosofía de habla alemana (WEDBERG, 1984, cap. 1; COFFA, 1991, pp. 1-4). En la medida en que el Círculo de Viena pertenece a una tradición, continúa la historia, ésta es la de la filosofía analítica anglófona, que recibió con los brazos abiertos a estos pensadores o al menos a sus ideas. Los orígenes alemanes y austríacos de Frege, Wittgenestein y el Círculo de Viena son, al parecer, meramente una mera coincidencia, tal como lo son los orígenes de Händel, Freud, Einstein, la Casa de Windsor o el árbol de Navidad.

Esta idea encuentra también un apoyo indirecto en algunos pensadores continentales. Según Critchley, la división entre filosofía «analítica» frente a «continental» es reflejo de un profundo conflicto entre dos hábitos de pensamiento, que cabe describir como «empírico-científico» y «hermenéutico-romántico» (2001, pp. 41-48; 1998, 15n4). Por referencia a la introducción de Mill anteriormente mencionada del término «filosofía continental», Critchley asocia la división analítico/continental con la oposición del propio Mill entre Bentham y Coleridge, y por tanto entre las cuestiones «¿es verdadera?» y «¿cuál es su significado? (*1840, p. 177*). Critchley subraya que la mención de Co-

leridge presupone que lo que nos ocupa no es una división estrictamente geográfica, que en consecuencia olvida el aspecto geo-lingüístico y compara la división analítico/continental con el «contraste» interno de C. P. Snow entre *Las dos culturas* (1959), la ciencia por una parte, y las artes y las letras o humanidades por otra.

Pero Coleridge no ejerció ningún impacto significativo en la filosofía británica. Esta concesión deja abierta la posibilidad, por tanto, de establecer un contraste entre *filosofía* analítica y continental a lo largo de unas líneas geo-lingüísticas, o sea por referencia a la contraposición entre ciencia británica y empirismo por una parte, y romanticismo alemán y racionalismo por otra. Ciertamente, el contraste entre la filosofía analítica y la continental se vincula y es reforzado por algunas diferencias estereotipadas entre el pensamiento germanófono y el anglófono. El áspero conflicto entre la filosofía anglófona y la germanófona no es nada nuevo. En 1873, mucho antes del surgimiento de la filosofía analítica, John Stuart Mill se quejaba de la funesta influencia de la filosofía alemana. «La concepción alemana o *a priori* del conocimiento humano [...] parece estar llamada a predominar durante algún tiempo (aunque es de esperar que en un grado decreciente) entre aquellos que se ocupan de investigaciones tales como las lógicas, tanto aquí como en el continente» (1873, p. 171). Es perfectamente comprensible que Mill considerara este hecho sumamente mortificante dado su excelente tratamiento de esta cuestión en *A System of Logic (Un sistema de lógica)*.

Más o menos al mismo tiempo, Marx y Nietzsche satirizaban sobre la naturaleza ahistórica y superficial del empirismo anglosajón, del utilitarismo y del pragmatismo. A lo largo de *El Capital,* Marx se queja del sincretismo superficial de Mill. Jeremy Bentham recibe un trato más ligero y es descrito simplemente como «un fenómeno puramente inglés», un «insípido, pedante y aburrido oráculo del entendimiento burgués ordinario» y «un genio de la estupidez burguesa». ¿Por qué razón? Porque Bentham asume que la condición humana es la del «inglés filisteo». Y sobre el principio utilitarista de que habría que promover la mayor felicidad para el mayor número de personas, contesta Marx que «en ningún tiempo ni en ningún lugar ha encontrado la tierra ocasión de contonearse de manera tan complaciente» (1867, cap. 22.5). Mientras que Marx condenaba al utilitarismo como la ideología del capitalismo inglés, sus epígonos han condenado el pragmatismo como la ideología del imperialismo americano (p. ej., KLAUS y BUHR, 1976, p. 963).

Nietzsche, que al parecer no se excedió nunca en rudeza filosófica, contempla a «los infatigables e inevitables utilitaristas ingleses», «con

irrisión, aunque no sin piedad», porque carecen de «los poderes creadores y de la consciencia artística». Al igual que Marx, deplora lo que para él son unas pretensiones universales auto-engañosas de carácter parroquial. Los utilitaristas promocionan una «moralidad inglesa» sin percatarse de que la pretendida «felicidad del mayor número» es en realidad «la felicidad de Inglaterra» (1886, §§225 y 228). «Es necesario ser inglés para ser capaz de creer que los seres humanos buscan siempre su propio provecho» (1906, §930). Bien, ¡esto ciertamente ayuda! Por otra parte, puede ayudar ser alemán si se ha de mantener con Nietzsche que las «rubias bestias arias» no deberían promover ni la felicidad para el mayor número, ni incluso la propia felicidad, sino esforzarse heroica y conscientemente por evitar la muerte y la destrucción tanto como fuera posible.

Nietzsche se muestra aún más categórico que Marx a la hora de condenar las deficiencias del empirismo de la psique nacional inglesa (al igual que muchos continentales, desconocía las diferencias entre Inglaterra y Gran Bretaña). Los ingleses «no son una raza filosófica», nos dice, carecen del «poder *real* de la espiritualidad, de la *profundidad* real de la intuición espiritual, en suma, de la filosofía». Su «profunda mediocridad» no es sólo un baldón para el utilitarismo, sino que «ha llegado a producir una depresión colectiva del espíritu europeo» bajo la forma de empirismo británico. Contra el eslogan empirista «sólo hay hechos», Nietzsche insiste en que el sentido ha de ser proyectado sobre los hechos, que «no existen hechos en sí mismos», sino sólo interpretaciones (1886, §§252, 253, 481 y 556).

Tan pronunciado era el horror de Nietzsche ante el empirismo anglosajón, que lo llevó incluso a invocar el espíritu anti-empirista de Kant, Schelling y Hegel. Lo cual no deja de ser irónico, pues estos filósofos se encuentran en otro sentido entre sus demonios favoritos. Sin embargo, la ambivalencia de Nietzsche no es ninguna coincidencia. Aunque Kant y Hegel se resistieron a las demandas del empirismo, su insistencia en el papel de la razón los colocó en el seno de la tradición ilustrada que Nietzsche aspiraba a demoler. Otros pensadores alemanes, incluyendo a Schelling y a los románticos, se muestran más cercanos a Nietzsche en el sentido de que rechazan la Ilustración como tal. Sin embargo, y en agudo contraste con Nietzsche, deploraban las raíces occidentales de la Ilustración, a las que se oponían en nombre del germanismo. Por otra parte, sus primeros objetivos fueron los franceses, por causa de la Revolución Francesa y Napoleón, no los británicos, que contaban con el crédito del proto-romántico Shakespeare y del reaccionario Burke (para una breve exposición de esta historia de sentimientos, veáse BECK, 1967).

Pese a todas estas complicaciones, no tarda en aparecer el contraste entre el sentido común británico y la profundidad alemana. En filosofía moral se plantea el conflicto entre la búsqueda pragmatista de la verdad y la aspiración idealista a metas «superiores», ya fueran éstas la salvación religiosa, la revolución mundial o el *Übermensch* (el superhombre). En filosofía teórica se plantea un conflicto entre la insistencia *empirista* entre hechos y ciencia, y el afán *racionalista* en insistir en la necesidad de la teoría y la interpretación, cuya alternativa sería un rechazo *irracionalista* de la razón y de la experiencia. Russell aludía a este conflicto cuando comentaba a propósito de los simios de Köhler: «Parecía como si los animales se comportaran siempre de manera tal que mostrara la corrección de la filosofía mantenida por el hombre que los observaba [...] Los animales observados por los americanos se mueven de acá para allá hasta que, por azar, encuentran la solución. Los animales observados por los alemanes permanecen sentados rascándose la cabeza hasta que encuentran la solución extraída de su consciencia interna» (1959, p. 96).

A su vez, este contraste no coincidía completamente con las fronteras nacionales. Había «traidores» en ambos lados. De este modo, en el año 1831, el año de la muerte de Hegel, Friedrich Eduard Beneke deploraba la propensión alemana a construir sistemas filosóficos grandiosos sin considerar para nada los resultados de la ciencia natural. Y achacaba estos resultados al aislamiento cultural de Alemania:

> Sólo nosotros, los alemanes, estamos excluidos de esta asociación, como si ciertas barreras insuperables nos separaran de las restantes naciones. Mientras que nosotros declaramos que éstas carecen de espíritu verdaderamente filosófico (cosa por lo demás extraña, dados sus pasados aciertos y en especial los de la filosofía inglesa), ellos nos ven como soñadores despiertos, como individuos enredados en una tal malla de espejismos y presunciones amorfas, que difícilmente vamos a ser nunca capaces de lograr un pequeño atisbo del mundo real que nos rodea. ¿Por qué razón la persona que se propone vivir en paz con el resto de los hombres, y adquirir una clara conciencia y comprensión de su naturaleza y sus relaciones, ha de mantenerse en guardia frente a nuestras producciones espirituales? (BENEKE, 1831, p. 114; véase BÜBNER, 1996).

Sin embargo, el final del siglo XIX asistió a algo semejante a una inversión de los papeles filosóficos entre Inglaterra y Alemania. Las exhortaciones de Beneke fueron un documento fundador del neo-kantismo alemán, un movimiento que triunfó sobre el idealismo alemán, el romanticismo y el naturalismo fisiológico al desarrollar un estilo

-losófico estrechamente asociado con el de las ciencias naturales y las -ciales[3].

Al mismo tiempo, Inglaterra se encontraba bajo las garras del idea-_mo absoluto, una asimilación tardía del idealismo hegeliano atem-erado por la moderación británica. Los idealistas absolutos ansiaban mplantar un estilo filosófico que fuera espiritualmente más nutritivo que el empirismo, el utilitarismo y el darwinismo, pero que al mismo empo pudiera ser reconciliable con la modernidad. El hegelianismo _e justamente el ticket de entrada, puesto que era capaz de reconciliar :do con todo en una «síntesis superior» lo «Absoluto» (anteriormente conocido como Dios). Mas pese al hecho de que el sentido común y lo Absoluto fueron durante un breve tiempo monedas de cambio, no pu-dieron negar nunca sus respectivas raíces. Los neo-kantianos alemanes eran conscientes de su deuda con la filosofía y la ciencia inglesas. E inversamente, los idealistas británicos proclamaban hasta la saciedad que debido a sus esfuerzos, la filosofía británica se había «incorpora-do a la corriente principal del pensamiento europeo» (MUIRHEAD, 1924, p. 323; véase HACKER, 1996, p. 5).

Parece ser, por tanto, que la filosofía analítica encajó mejor en el mundo filosófico de los anglófonos que en el de los germanófonos, y que la concepción anglocéntrica de ésta puede ser defendida, supuesto que se la tome con un espíritu cualificado y más contextual.

4. EL EJE ANGLO-AUSTRIACO

Incluso esta anglocéntrica imagen modificada no encontraría favor entre el grupo de académicos que sostienen que el pensamiento empi-rista y orientado hacia la ciencia en el espíritu de la filosofía analítica tenía una larga tradición *dentro* del mundo de habla alemana. El con-traste recibido, dirían ellos, no acierta a observar que la filosofía de habla alemana se divide en *dos ramas claramente distintas*. Por una parte hay una tradición *alemana* que deriva de Kant, y que se extiende entre los idealistas alemanes hasta Heidegger. Por la otra, existe una tradición *austriaca* que parte de Bolzano, continúa con la escuela de Brentano e incluye a la escuela polaca de metafísica y lógica fundada

[3] Según Cooper (1994, p. 8), a finales del siglo XIX, Francia utilizaba los estereo-tipos geográficos tanto como Alemania, puesto que estaba dominada por el positivis-mo *à la Comte*. Mas la eminencia de Bergson en aquellos tiempos militaba en contra de esta tradición.

por Tardowski y Kotarbinski (SMITH, 1994; SIMONS, 1999). Incluso Dummett, un incondicional defensor de la idea de que la filosofía analítica se origina con Frege, sostiene que la filosofía analítica merecería ser llamada «anglo-austriaca» más que «anglo-americana» (1993, pp. 1-2).

Bajo esta versión dc una concepción geo-lingüística, el contraste no se da entre filosofía anglófona y germanófona, o entre filosofía analítica y continental *per se.* Lo que ocurre más bien es que hay un «eje analítico anglo-austriaco» (SIMONA, 1986) que incluye a Inglaterra por una parte y al antiguo imperio de los Habsburgo (especialmente Austria, Checoeslovaquia y parte de Polonia) por otra. Según estos comentaristas, el contraste se da entre un nivel encabezado por una tradición austriaca realista cercana al empirismo británico e inspirada por él en parte, y una tradición alemana oscurantista e idealista que se remonta hasta Kant[4].

La idea de un luminoso eje analítico anglo-austriaco es la versión radicalizada de la llamada «tesis de Neurath-Haller» (SMITH, 1994, pp. 14-20). Según Neurath, la filosofía austriaca se diferencia claramente del resto de la filosofía de habla alemana en el sentido en que «evita el interludio kantiano» (1936, p. 676) para volver en cambio a Bolzano. En opinión de Neurath, esta filosofía se caracterizaba por el abandono de todas las formas de idealismo, el énfasis en el análisis psicológico y lingüístico, el respeto por la ciencia empírica, una desconfianza ante la especulación y estilísticamente, por el rechazo de oscuras profundidades en favor de la claridad de exposición. La idea rectora de Neurath procedía de, y fue elaborada por, Haller (1991). Este último había dirigido la atención en particular hacia el «protocírculo de Viena», un grupo de filósofos y científicos anteriores a la Primera Guerra Mundial que incluía a Neurath y a Hahn, y que estaba profundamente influido por el físico austriaco Ernst Mach.

---

[4] Cabría incluso invertir la prioridad del eje anglo-austriaco. Bell (1999) sostiene que el arquetipo de la contribución británica al surgimiento de la filosofía analítica, la protesta contra el idealismo, fue de hecho la reanimación de un levantamiento en Europa central. Según Bell, fue Moore más que Russell la fuerza impulsora de la rebelión, y su concepción realista de las proposiciones estuvo influida por Brentano y Meinoing, con Stout sirviendo de hilo conductor. La conjetura de Bell no puede ser refutada. Sin embargo, la pretendida influencia no fue registrada en Moore, que era muy honesto al reconocer sus deudas intelectuales. Por su parte, la revolución de Russell no se limitó simplemente a una construcción sobre Moore. La suya tuvo una trayectoria diferente y unas raíces distintas, siendo la última de ellas la *matemática alemana* más que la *psicología austriaca.*

Los proponentes de la tesis de Neurath-Haller han prestado un gran servicio al sacar a la luz un fascinante capítulo de la historia intelectual que es de gran relevancia para el surgimiento de la filosofía analítica. Por su parte, muchas de sus afirmaciones son correctas e importantes. Famosos filósofos de la época de los Habsburgo, como Bolzano y Brentano, atacaron con vehemencia a Kant incluso sobre cuestiones en las que esencialmente ellos mismos coincidían con él, como en el caso de la definición de la verdad o en la distinción analítico/sintético. E incluso se mostraron aún más despectivos ante los idealistas alemanes que dominaron la filosofía alemana entre los años 1800 y 1831. Además, el estilo de los escritores como Bolzano, Brentano o Kotarbinski contrastaba favorablemente con el de los neokantianos alemanes, incluso aunque las actividades filosóficas de estos últimos discurrieran muy cercanamente a las de los empiristas británicos y a las de la ciencia contemporánea (SMITH, 1994, p. 4).

Sin embargo, la tesis de Neurath-Haller está desequilibrada y la proposición más rigurosa de un eje analítico anglo-austriaco es incorrecta. Lo erróneo no es la pretensión de la existencia de corrientes filosóficas distintivas en el imperio de los Habsburgo, de que esas corrientes ejercieran un importante impacto sobre la filosofía analítica o que existieran notables diferencias entre la atmósfera filosófica del imperio de los Habsburgo y Alemania. Lo importante son más bien los siguientes hechos: el primero, la existencia de una única corriente unificada de filosofía «científica» protoanalítica que dominaba sobre la filosofía austriaca; el segundo, que el movimiento proto-analítico/analítico era enteramente extraño en Alemania; y el tercero, que este movimiento se caracterizaba universalmente por el realismo y la hostilidad hacia Kant.

La idea de que hubiera una sola tradición austriaca que se remontaba hasta Bolzano es una invención propagandista de Neurath. Como reconoce el propio Haller, existen al menos dos corrientes en la filosofía austriaca, una predominantemente *realista* que va desde Bolzano y a través de la escuela de Brentano y especialmente Meinong, hasta Husserl y la filosofía polaca, y otra predominantemente *empirista* que discurre desde Mach y Boltzmann hasta el Círculo de Viena. Esta división no significó una sorpresa, sin embargo. Desde Locke hasta Quine, el empirismo y el realismo han marchado siempre codo con codo, puesto que es tentador suponer que lo que está inmediatamente dado en la experiencia es una especie de intermediario mental situado entre el observador y la realidad material. Ni el sensualismo de Mach ni el fenomenalismo de los primeros positivistas lógicos es realista por

algún subterfugio de la imaginación. En segundo lugar, no podría haber un contraste mayor que el que se da entre las ideas evidentemente metafísicas de Bolzano y Meinong por una parte, y el celo antimetafísico de Carnap por otra, o entre la larga lista de verdades sintéticas *a priori* y el evidente repudio de lo sintético *a priori* por parte de Wittgenstein y el positivismo lógico. En tercer lugar, hay abierta una importante brecha entre el antipsicologismo de Bolzano, Wittgenstein y la mayoría de los positivistas lógicos por una parte, y la invocación de «intuiciones» mentales en la psicología del acto en Brentano, una invocación que a su debido tiempo fue continuada en la fenomenología de Husserl.

Incluso en el seno de estos diversos campos y movimientos, no se da la menor continuidad austriaca en la exclusión de filósofos alemanes. Es cierto que, por diversas razones políticas, Kant y el idealismo alemán no representaron en Austria el mismo papel que en Alemania[5]. Sin embargo, tanto Leibniz como Herbart ejercieron una fuerte influencia sobre la filosofía austriaca a partir de Bolzano en adelante. Brentano, por su parte, fue discípulo de Trendelenburg, un importante filósofo alemán que medió entre los modos de pensamiento aristotélicos y kantianos. En contraste con esto, sólo muy raramente mencionó

[5] Smith habría querido creer que «Kant, Fichte y Hegel eran iconos tan populares (Volksheiligthimer) como lo fueron Goethe y Schiller, y que es deber de todo alemán conservar sagrada su memoria» (2000, p. 16). De hecho, la reputación de Kant y de los idealistas alemanes experimentó bastantes altibajos, y raramente ocuparon un lugar central incluso en el mundo de las letras alemanas. El idealismo alemán no logró recuperar su anterior reputación después del año 1831. A partir de entonces, Hegel y Schelling fueron más conocidos, respectivamente, por haber dado a la Geschichtsphilosophie y a la Naturphilosophie un nombre equívoco. Sus críticos Schopenhauer y Nietzsche fueron mucho más populares. Los nazis hicieron un uso muy escaso del racionalismo de Kant, de su universalismo ético y de su cosmopolitismo, sin embargo adoraron a Nietzsche. E inversamente, a partir de la Segunda Guerra Mundial el ultranacionalismo y el anti-semitismo de Fichte fueron correctamente percibidos como fuentes de oprobio por las escasas mentes que accedieron a él. Por muy buenas razones, Kant ha gozado de la mayor y más merecida reputación entre los filósofos alemanes; sin embargo, en una reciente encuesta a nivel nacional sobre los alemanes más notables, no figuró siquiera entre los diez primeros, a diferencia de Bismarck, Goethe y Bach. Smith justifica este resultado por referencia a la impresión personal que Sydney Hook causó en 1930. La única evidencia seria que Hook aporta es el hecho de que algunas calles alemanas llevan el nombre de filósofos. Y esto le basta para mostrar que los alemanes tienen más ocasiones que los anglo-americanos para manifestar públicamente su gran orgullo ante sus propios filósofos, pero no para sostener que los filósofos alemanes sean iconos públicos que jueguen un papel central en la psique nacional.

a Bolzano, a diferencia con seguridad de su discípulo Husserl. Mas este último no es adecuado como realista ni tampoco como progenitor de la filosofía analítica. Existió un débil eslabón entre Bolzano y los últimos desarrollos que tuvieron lugar en Viena: Alois Höfler. Pero éste no cumplía los requisitos de un feroz anti-kantiano, puesto que prevenía a sus contemporáneos precisamente contra el tipo de desacato hacia Kant que se detecta en algunos proponentes de la tesis Neurath-Haller (véase UEBEL, 1999, pp. 259-266).

De modo más general, la tesis del eje analítico ignora las conexiones íntimas, culturales, políticas y académicas existentes entre Alemania y el imperio de los Habsburgo. No se detectó la menor grieta cultural o académica entre los estados alemanes y la Alemania imperial (después de 1871) de una parte, y las zonas y circunscripciones de habla alemana del imperio de los Habsburgo y sus estados sucesores, de la otra. Incluso la división política es un mecanismo relativamente reciente de la *kleindeutsche Lösung* de 1866 de Bismarck. Y existía una completa libertad de movimientos entre los académicos, incluidos los asociados con la filosofía austriaca por los diversos comentaristas (hecho que es confirmado, p. ej, por las breves biografías contenidas en HALLER, 1993, pp. 253-261). Husserl y Von Mises se trasladaron a Alemania desde el imperio de los Habsburgo. Sin embargo, más negativo para la concepción anglo-austriaca es el hecho de que el tráfico fuera más intenso aún en la dirección opuesta. Brentano y Stumpf procedían originalmente de Alemania (y el último volvió a ella tras una temporada en Viena). Y lo mismo ocurría con dos de los tres miembros más eminentes del Círculo de Viena: Schlick y Carnap.

Carnap es ampliamente reconocido como el positivista lógico más importante. Por su parte, esta escuela no se reducía justamente al *Círculo de Viena* de Schlick. Estaba también la *Gesellschaft für Empirische Philosophie,* rebautizada más tarde como *Gesellschaft für Wissenschaftliche für Philosophie* (véase DANNEBERG *et al.*, 1994). Dirigida por Reichenbach, y ayudado también por el joven Hempel, esta institución aportó además con ello otros dos de los positivistas lógicos más distinguidos. Es también el origen de la revista positivista *Erkenntnis.* Finalmente, aun dejando de lado el impacto sobre Russell de matemáticos tales como Weierstrass, Dedekind y Cantor, el pionero más importante de habla alemana de la filosofía analítica fue sin duda Frege.

Todos estos hechos no han disuadido a los defensores de la supremacía filosófica de Austria. Y así Smith opina:

> Los filósofo nativos alemanes que han aportado serias contribuciones a la filosofía exacta o a la filosofía de la ciencia en el sentido moderno son, en cambio, notablemente pocos, y de ellos —en particular, cabe pensar en Hans Reichenbach, Carl Hempel y Kurt Grelling— se puede afirmar que su pensamiento y su influencia tuvieron lugar precisamente mediante la colaboración formal o informal con sus profesores o contemporáneos en Austria (1994, p. 9).

En una nota a pie de página, Smith sugiere que incluso Frege no es una excepción evidente, puesto que «incluso aquí podemos señalar el papel de Wittgenstein en la diseminación de la ideas fregeanas». Por la misma razón, el verdadero florecimiento del pensamiento de Platón y Aristóteles y su influencia dependen de un contexto árabe, debido al papel esencial que los árabes tuvieron en la transmisión de sus ideas a la posteridad.

No hay ninguna evidencia que avale la afirmación de que los filósofos alemanes sólo se se decidieron a emprender un trabajo analítico cuando se vieron incitados por los austriacos. Por otra parte, se dispone de abundantes datos que justifican la opinión contraria, incluso prescindiendo de la sobresaliente figura de Frege. Brentano escribió en 1874 su mejor y más influyente obra, *Psychologie vom Empirischen Standpunkte* (*La psicología desde un punto de vista empírico*), en Würzburg, *antes* de instalarse en Viena. Schlick publicó *Allgemeine Erkenntnistheorie* (1918) en Alemania, poniendo en movimiento el Círculo de Viena *real,* que, por buenas razones, era también llamado el «Círculo de Schlick». Y si hay que creer a Herbert Feigl, Viena ejercía una mala influencia sobre Schlick debido «al masivo efecto de Wittgenstein». A mi pesar, Schlick adscribió a Wittgenstein ideas filosóficas que él había expuesto de manera mucho más lúcida en su libro de 1918 sobre epistemología. También desaprobaba yo el compromiso de Schlick con el positivismo (en su versión fenomenalista) —y el abandono de su realismo crítico como «metafísicamente sospechoso» (1981, p. 8)—. En una completa inversión de la tesis de Neurath-Haller, Feigl opone el realismo nacido en Alemania al fenomenalismo austriaco. El *Aufbau* de Carnap, considerado ampliamente ahora como su obra más importante, fue completado en Viena aunque basado en su *Habilitation* alemana. Finalmente, Reichenbach y Hempel se educaron en Alemania y alcanzaron su último florecimiento en Norteamérica, muy lejos de sus musas austriacas.

Los defensores de la concepción anglo-austriaca podrían escarbar tras sus huellas y mantener que las contribuciones relevantes para la filosofía analítica vinieron de los científicos y matemáticos alemanes más que de los filósofos. Los primeros han sido contrastados favora-

blemente con los últimos respecto al contenido y al estilo (p. ej., GILLIES, 1999). *Mas como defensa de la concepción anglo-austriaca esta tesis no tiene peso. Considerada au pied de la lettre,* es válida para *todas las influencias alemanas sobre Russell,* puesto que incluso Frege era profesor de matemáticas. Pero la tesis ignora alegremente el hecho indiscutible de que durante los años finales del siglo XIX y primeros del XX, muchas contribuciones filosóficas cruciales no fueron elaboradas en los departamentos de filosofía, como es el caso de Helmholtz. Incluso las implicaciones filosóficas de la obra formal de Frege están más allá de toda duda. Por otra parte, si Frege pudiera ser descalificado por el hecho de ser un matemático, entonces lo mismo habría que hacer con Bolzano, que aunque detentó una cátedra de teología realizó una gran labor en matemática, o con Brentano, que era un sacerdote y trabajaba como psicólogo. Por su parte, el Círculo de Viena estaba compuesto por una serie de filósofos-científicos, muchos de los cuales no eran ni siquiera filósofos por educación o afiliación. En cualquier caso, el incesante estribillo de muchos proponentes de la tesis Neurath-Haller es que los filósofos científicos salvan el hueco entre la filosofía y las ciencias.

Volviendo finalmente a la manzana de la discordia, los proponentes de la concepción anglo-austriaca no están solos al considerar a la filosofía analítica como una rebelión contra Kant. La idea no carece de peso. Tras algunos flirteos con Kant y Hegel, Moore y Russell se rebelaron contra el idealismo e iniciaron los programas complementarios de análisis conceptual y lógico. Subsiguientemente, el credo de la escuela de filósofos analíticos más influyente, los positivistas lógicos, fue el rechazo de la idea de Kant de que hay juicios sintéticos *a priori.* A continuación, los proponentes del análisis conceptual de Oxford, rechazaron la construcción de sistemas que caracterizaba tanto a Kant como al neokantismo y la reemplazaron por investigaciones pieza a pieza sobre el uso de expresiones filosóficamente relevantes. Finalmente, en la onda de Quine, la filosofía analítica se ha visto incesantemente dominada por el naturalismo, y de aquí por la idea anti-kantiana de que la filosofía forma un continuo con la ciencia empírica.

Sin embargo, el admitido contraste entre Kant por una parte, y la filosofía analítica o incluso la tradición austriaca por otra, es insostenible. Por la siguiente razón: existe dentro de la filosofía analítica una distintiva tradición anti-naturalista que insiste en que la filosofía —en especial la lógica, la epistemología y la semántica— difieren de la ciencia natural no sólo cuantitativa sino también cualitativamente (véase cap. V.3). Entre sus padrinos se encuentran no sólo los proclamados adversarios de

Kant, como Bolzano y Moore, sino también Frege y Wittgenstein. Estos dos pensadores desarrollaron el anti-naturalismo de Kant, si bien por caminos chocantemente diferentes. Frege defendió la idea neokantiana del *a priori* y el estatuto autónomo de la filosofía (en particular, de la lógica y de la epistemología) contra la usurpación de la ciencia, en acusado contraste con el naturalismo de Brentano (GLOCK, 1999b). Hay también evidentes temas kantianos en Wittgenstein, cuya obra debe mucho más a Schopenhauer y a Frege que a la tradición indígena austriaca de Bolzano y Brentano (GLOCK, 1997a, 1999a).

Por otra parte, la exposición kantiana de la metafísica y del conocimiento *a priori* establece la agenda incluso para aquellos que rechazan el *a priori* sintético. El giro lingüístico del positivismo lógico iba ostensiblemente dirigido contra la sugerencia kantiana de que las proposiciones filosóficas son sintéticas *a priori*. Sin embargo, Reichenbach, Schlick y Carnap compartían estrechas raíces no sólo con el convencionalismo de Poincaré —influido a su vez por Kant— sino también con el neokantismo germano. Carnap fue discípulo del neokantiano Bruno Bauer, y el convencionalismo de Schlick emergió a partir de los debates neokantianos sobre física relativista (FRIEDMAN, 1998)[6]. Pese a su rechazo de lo sintético *a priori* y su retórica anti-kantiana ocasionalmente virulenta, muchos positivistas lógicos aceptaron la idea de Kant de que la filosofía es una *disciplina de segundo orden*. A diferencia de la ciencia o del sentido común, la filosofía es *a priori* no porque describa objetos de un tipo particular, tales como las entidades abstractas o esencias postuladas, respectivamente, por el platonismo y el aristotelismo, sino porque articula el esquema conceptual que la ciencia y el sentido común emplean en sus explicaciones y sus descripciones empíricas de la realidad.

Esta callada corriente kantiana no es una coincidencia. El *Tractatus*, probablemente el texto más importante en el desarrollo de la filosofía analítica, adjudica a la filosofía la tarea kantiana de trazar «el

---

[6] Sobre la cuestión del neokantismo, la defensa por parte de Smith de la concepción anglo-austriaca no es convincente. Correctamente, Smith caracteriza a «Natorp y en menor grado al neokantismo» como «pertenecientes a la corriente principal de la tradición alemana» (2000, 9n). Por otra parte, tras conceder a regañadientes que el interés anglo-austriaco por la ciencia era compartido por neokantianos alemanes como Bauch, Natorp y Cassirer, Smith continúa diciendo que estas «excepciones [...] son pensadores que abrumadoramente están fuera de la corriente principal de la filosofía alemana» (2000, p. 4). Pero Cassirer era el epítome de una figura establecida (véase FRIEDMAN, 2000). Y en cuanto a Natorp, Smith ha de reconocerle los dos caminos.

límite del pensamiento», de demarcar las formas legítimas e ilegítimas del discurso, más que la de ensanchar nuestro conocimiento científico del mundo. Schlick y Carnap aceptaron la división del trabajo sugerida por Wittgenstein, presumiblemente porque ellos mismos se habían sentido aprisionados por las ideas kantianas durante su aprendizaje filosófico en Alemania. Ciertamente, no hay más que un solo paso desde la tesis de la escuela de Marburgo de que la filosofía es la metateoría de la ciencia, al slogan de Carnap de que la filosofía es la «lógica de la ciencia» (1937, p. 279), encontrándose este paso en el giro lingüístico del *Tractatus,* según el cual los límites del pensamiento de trazarse dentro del lenguaje.

El resultado de todo esto es que la filosofía analítica no contrasta con la filosofía alemana o francesa. A lo sumo contrasta con la corriente irracionalista que incluye el romanticismo y la *Lebensphilosophie.* Pero incluso esta corriente ha influido en la filosofía analítica —no sólo en Wittgenstein, sino también en Carnap—. Y más importante aún, como señala Critchley, el espíritu romántico y existencialista rebasa todas las fronteras nacionales. E igualmente se comporta su antípoda, el espíritu de la Ilustración. El estereotipo nacional en filosofía es un legado hegeliano funesto que se muestra incapaz de sustentar una concepción adecuada de la filosofía analítica.

5. DEBILIDADES CONTEMPORÁNEAS DE LAS CONCEPCIONES GEO-LINGÜÍSTICAS

Que la imagen anglocéntrica está reñida con los orígenes germanófonos de la filosofía analítica ha sido ampliamente reconocido en los años recientes. Pero es menos evidente que las concepciones de la filosofía analítica en general sean insostenibles, y no justamente por razones históricas. La dicotomía analítico/continental acusa al menos cuatro debilidades *no-históricas*: mostrarse indiferente a las variaciones geográficas dentro de la Europa continental, la actual ascendencia en ella de la filosofía analítica, la importancia de los modos no-analíticos de filosofar en los países anglófonos, y el hecho de que la filosofía continental no sea ni la única ni en muchos respectos la alternativa más importante de la filosofía analítica.

El término genérico «continental» encubre importantes diferencias geográficas. En Escandinavia, la filosofía analítica fue la fuerza dominante casi desde sus comienzos, principalmente a través de los esfuerzos pioneros de dos finlandeses, Kaila, un filósofo convertido muy

pronto al positivismo lógico, y Von Wright, el discípulo más distinguido de Wittgenstein (véanse OLSON y PAUL, 1972; HAAPARANTA y NIINILUOUTO, 2003).

En Alemania y Austria, la historia fue por desgracia muy distinta. La ocupación nazi tuvo un impacto relativamente pequeño sobre el contenido de la corriente principal de la filosofía académica, que se concentró en un trabajo puramente histórico. Su consecuencia lógica más importante fue que ciertos movimientos que incluían no sólo al positivismo lógico, sino también al marxismo y al psicoanálisis, fueron empujados al extranjero. Las únicas corrientes de vanguardia que permanecieron prácticamente intactas fueron la fenomenología y el existencialismo, aun cuando el pensamiento de algunos individuos como Husserl y Jaspers había sido silenciado. Como resultado de aquella emigración, la filosofía de habla alemana de postguerra fue durante algunos años más bien provinciana. En la Alemania Oriental, sin embargo, redescubrieron y se reapropiaron no sólo de Hegel y Marx, sino también de la filosofía analítica[7].

Algunos filósofos sin anteriores lealtades adoptaron incondicionalmente la filosofía analítica, y se convirtieron en el núcleo principal de esta corriente filosófica. Esto es especialmente válido para la «Escuela de Múnich» de Wolfgang Stegmüller, y de los desarrollos con ella relacionados en Austria, lo cual fue facilitado por los lazos históricos y personales del Círculo de Viena de pre-guerra. Otros filósofos alemanes abordaron la filosofía analítica desde su propia perspectiva autóctona (muchos de ellos enseñaron durante algún tiempo en Heidelberg, la universidad de Gadamer). Y esto es válido para Habermas y Karl-Otto Apel. Los dos utilizaron a Wittgenstein y la teoría de los actos de habla para defender la distinción hermenéutica entre las explicaciones causales suministradas por las ciencias naturales y el entendimiento de la acción y el habla humanas que buscaban las ciencias sociales para cargar contra las objeciones positivistas. Pero este movimiento se sirvió también de los esfuerzos analíticos más genuinos de Tugendhat y Künne para reformular y clarificar los problemas filosóficos tradicionales en un lenguaje analítico.

---

[7] En Alemania oriental y de manera más general en la Europa del este, la configuración de la filosofía académica venía dictada por las exigencias ideológicas de los regímenes comunistas. La filosofía analítica era condenada como un producto del capitalismo burgués y del imperialismo anglo-americano. La discusión seria de la filosofía estaba absolutamente confinada a un trabajo formal e histórico orientado a prestar servicio en el prefacio a «los clásicos del marxismo-leninismo».

La filosofía analítica continúa ahora su proceso de desarrollo en Alemania, Austria y Suiza. Aunque algunos de sus cultivadores se siguen inclinando a considerarse como una minoría perseguida, su actividad se ha convertido sin la menor duda en una industria en crecimiento y en el movimiento singular más poderoso. Y esto puede evaluarse en términos numéricos: la *Gesellschaft für Analytische Philosophie* (GAP) que representa a los filósofos analíticos de habla alemana contaba con 800 miembros e iba en aumento en 2005, y sus reuniones tri-anuales se cuentan entre las conferencias más amplias sobre filosofía analítica en Europa. Mas esto es igualmente válido en términos de la oferta de un punto de orientación. Las posiciones analíticas sobre cualquier cuestión dada son las únicas que los otros no se pueden permitir ignorar. Todo fenomenólogo, hermenéutico o crítico teórico incluye en sus escritos algunas líneas sobre las teorías analíticas, incluso aunque alguna de ellas pueda chocar a veces con otros colegas analíticos por ser poco fundamentada, llena de prejuicios o ligeramente anticuada. Pero son pocos los filósofos analíticos de la joven generación que sienten la necesidad de dominar una serie de doctrinas no-analíticas.

El desarrollo de la filosofía analítica en Francia ha sido un proceso más lento y doloroso. Sin embargo, esto tiene menos que ver con el impacto del fascismo que con el carácter del clima académico. En Francia se conjuntaron el legado de Bergson, la inesperada muerte de figuras como Nicod, Jourdain y Herbrandt, el énfasis en los estudios históricos, y finalmente la orientación de los pensadores mas creativos como Kojève y Sartre hacia figuras germanófonas no analíticas, como Hegel, Husserl o Freud. Pero incluso en Francia, la filosofía analítica es en la actualidad el movimiento más rápidamente creciente gracias a pacientes y en definitiva exitosos pioneros tales como Jacques Bouveresse (1983). No es casual, sin embargo, que algunos de los proponentes más entusiastas de la filosofía analítica y oponentes a su vez de la alternativa continental, tales como el propio Bouveresse y Pascal Engel (1997), sean franceses. La situación en Italia, España y muchos países del Este europeo es similar[8]. De acuerdo con esto, otra importante debilidad de las concepciones geo-lingüísticas se encuentra en el hecho de que, al presente, la filosofía analítica florece en la mayoría de, si no en todas, las partes del continente.

[8] A título de organización paraguas, la European Society for Analytic Philosophy, o ESAP, fue fundada en 1991. Su sitio web, http//www.dif.unige.it/esap, ofrece contactos con sociedades de filosofía analítica centroeuropeas, croatas, francesas, alemanas, italianas, portuguesas y españolas. ESAP organiza también regularmente conferencias importantes.

Pero la concepción geo-lingüística se encuentra también en retirada en otras partes del mundo. Tras la Segunda Guerra Mundial, la ascendencia de la filosofía analítica eclipsó otros movimientos en la mayoría de los centros de filosofía anglófona. Mas esto no impidió que la fenomenología, el existencialismo, la hermenéutica y el post-estructuralismo echaran raíces en algunos nichos ecológicos, tales como las universidades católicas en los Estados Unidos, en Irlanda o en la New School for Social Research (Nueva Escuela para la Investigación Social) de Nueva York. Además, a partir de los años 1960 en adelante los modelos continentales de pensamiento se hicieron inmensamente populares en Norteamérica. Se puede afirmar sin duda que en el seno de este contexto anglófono tuvieron un amplio impacto temas ajenos a la filosofía que jamás habían arraigado antes en la Europa continental.

Con esta historia de la filosofía analítica de post-guerra asocia Baldwin un interés «analítico» por la argumentación filosófica en lengua inglesa. Baldwin reconoce sin duda que «entre los numerosos escritores sobre filosofía, en especial aquéllos cuya formación y preferencias se encuentran en las humanidades» (2001, pp. 273-274), se da una gran simpatía por el último Rorty, quien rechaza la argumentación filosófica tanto en la teoría como en la práctica. Mas, al parecer, Baldwin desea contrastar a estos «escritores de filosofía» con los filósofos genuinos. Y es habitual rebajar el papel del pensamiento continental en el seno de la *filosofía* anglófona insistiendo en que su principal impacto ha tenido lugar en *otras* disciplinas. Mas esto podría ser precipitado. Entre los filósofos de *buena fe* con un pretendido escepticismo «continental» sobre el poder del argumento racional, se incluyen no sólo Rorty y sus seguidores, sino también Cavell y sus admiradores. Igualmente se incluyen los nieztscheanos anglófonos y los modernistas, diversos acólitos de Kuhn y Feyerabend, y algunos wittgensteinianos, sobre todo los proponentes del llamado «nuevo Wittgenstein». En cualquier caso, el pensamiento continental en el mundo de habla inglesa no es extraño a los departamentos de filosofía. La mayor parte de los que han contribuido a una reciente publicación con el revelador título de *American Continental Philosophy* son filósofos por su educación y/o por asociación institucional[9]. Y los filósofos continentales han superado ampliamente su antigua margina-

[9] Brogan y Risser, 2000. En su Introducción, los editores demuestran también que en lo tocante a la ironía, los filósofos continentales americanos no se quedan atrás: «Este espíritu abierto y aún no-sedimentado, que evita una perspectiva nacionalista demasiado estrecha, hace de Norteamérica una receptora única de las múltiples direcciones de la filosofía continental que emergen de tantos y diferentes países» (p. 8).

ización dentro de la *American Philosophical Association* (véase PRESTON, 2007, pp. 12-14).

Un defecto final y máximamente serio de las concepciones geolingüísticas es el relativo a la taxonomía de las actuales posiciones con las que está conectado. Pues hay al menos un importante movimiento que apenas encaja ni en la categoría analítica ni en la continental, a saber: el pragmatismo americano. El pragmatismo fue fundado por C. S Peirce, popularizado por William James, y desarrollado a continuación por John Dewey, G. H. Mead y C. I. Lewis. La abdicación del idealismo alemán a mediados del siglo diecinueve, precipitó el fin de diversas tendencias intelectuales que trataban de superar la morbosa manía de la metafísica y la religión por promover el misterio acentuando la importancia de la práctica humana. El pragmatismo es la versión anglosajona de este movimiento desde lo Absoluto a la acción. Aunque contó con algunos seguidores en otras partes, por ejemplo, E. C. S. Schiller en Oxford, es el único movimiento filosófico oriundo de los Estados Unidos, que difiere además de sus parientes continentales —marxismo, existencialismo y hermenéutica— en sus tendencias empiristas y utilitaristas, al igual que en su asociación con la ciencia natural en general, y con el darwinismo en particular.

En lo tocante a la división analítica/continental, el pragmatismo ocupa un lugar ambivalente. Por un lado, el pragmatismo, especialmente en manos de Peirce, muestra fuertes afinidades con la filosofía analítica, con lo cual preparó el camino para la favorable recepción posterior a partir de la década de los treinta en adelante. Como ya se dijo antes, Peirce aportó importantes contribuciones para el desarrollo de la lógica formal. Además, y en línea con el giro lingüístico trató de fundamentar su lógica en una explicación del significado y la referencia. En un pasaje reminiscente del *Tractatus*, describió a la lógica en el sentido de ser «sólo otro nombre para la *semiótica*, la doctrina formal o cuasi-necesaria de signos» (HOOKWAY, 1998). Finalmente, su pragmatismo es más conocido por una máxima semántica: el contenido de un concepto o creencia está determinado por las consecuencias experienciales que esperaríamos de nuestras acciones si se aplicara el concepto o si la creencia fuera verdadera. Por esta misma razón, el significado de una palabra como «ácido» consistiría en los «concebibles fenómenos experimentales» implicados al afirmar o negar que esa palabra sería aplicable en un determinado caso (1934, p. 273). Esta postura anticipa directamente el operacionalismo y el verificacionismo de los positivistas lógicos. Por su parte, éstas y otras ideas pragmatistas, notablemente su concepción holista e instrumentalista del conoci-

miento y el énfasis sobre la acción humana, influyeron igualmente sobre notables filósofos analíticos posteriores, en concreto sobre Quine, Davidson, Putnam, Haack y Brandom[10].

Por otra parte, el pragmatismo se ha puesto regularmente en contraste con la filosofía analítica. Y más aún, tal como éste ha sido desarrollado por James y Dewey, presenta claras afinidades con la filosofía continental. No es mera coincidencia que muchos proponentes contemporáneos del pragmatismo en América, y más notablemente Richard Rorty (1982), se muestren hostiles hacia la filosofía analítica y simpaticen con los modos de pensamiento continentales. Siguiendo a James, muchos pragmatistas conciben la verdad en términos de utilidad. Y según James, una creencia es verdadera si nos resulta conveniente creer en ella (1907, pp. 99-100). Lo cual no sólo hace que la verdad dependa en parte de los seres humanos, sino que además establece a su vez un lazo entre la verdad y el bienestar del hombre, y por tanto entre las cuestiones cognitivas y las morales. Esta conexión se encuentra reforzada por la convicción, particularmente pronunciada en Dewey, de que la investigación científica puede funcionar como un ideal en ética y en política. En el presente contexto, esta idea tiene una importancia doble. Por una parte, indica que los pragmatistas americanos son aficionados a «desenmascarar al dualismo» (Rorty, 1986, pp. 333 y 339), incluyendo dicotomías kantianas como las existentes entre la razón teórica y la razón práctica, y entre la filosofía y otras disciplinas. Esta actitud no sólo armoniza con la filosofía continental, sino que es resultado directo de las influencias hegelianas sobre los primeros pragmatistas americanos. Por otra parte, este vínculo significa que el filosofar pragmatista está a menudo inspirado por motivaciones morales que son más prominentes en la filosofía continental que en la analítica. Ciertamente, según Rorty y West (1989), el pragmatismo alcanza su climax en una forma de profecía social que es exclusivamente americana.

El pragmatismo plantea así un doble desafío a la división analítica/continental. En primer lugar es un caso límite. En segundo, puede incluso constituir un movimiento o tendencia característica filosófica al mismo nivel estratégico que la filosofía analítica y la continental (p. ej., Margolis, 2003; Rockmore, 2004). A mi entender, el pragmatismo

[10] Glock (2003a, pp. 18-23) sostiene que Quine y Davidson admiten ser descritos como «pragmatistas lógicos», puesto que su relación con el pragmatismo americano es análoga a la de los empiristas lógicos con el empirismo clásico. Ambos desarrollan *algunas* ideas pragmatistas de un modo bastante más claro y convincente con ayuda de técnicas y doctrinas procedentes de la filosofía analítica.

es un fenómeno ambivalente en este respecto. Por una parte, al igual que algunos movimientos específicos —p. ej., el tomismo o la fenomenología— puede quedar caracterizado por referencia a ciertas convicciones básicas (p. ej., las relativas a la importancia de la acción humana). Por otra, ni siquiera es lo suficientemente compacto como para poder disponer de un método o estilo común, o constituir una única red de discusión.

Hay, sin embargo, un movimiento o tendencia al mismo nivel un tanto difuso de generalidad que el de la filosofía analítica y la «continental», y cuyo reconocimiento está hace tiempo olvidado. En muchos contextos, la principal *alternativa* a la filosofía analítica no está cualificada como filosofía continental por los criterios actualmente establecidos. En el presente, esa etiqueta se utiliza predominantemente para referirse a una familia de movimientos vanguardistas procedentes de los siglos XIX y XX. Originalmente, sin embargo, en su fase positivista y lingüística, la filosofía analítica no era contrastada con la filosofía continental ni con la europea, sino con la «filosofía tradicional» o «escuela de filosofía establecida», una y otra demonios favoritos en la cruzada positivista contra la metafísica. «Volviendo la vista atrás podemos distinguir ahora claramente la *esencia de la nueva concepción científica del mundo*: su contraste con la filosofía tradicional (*herkömmlichen*)», que es toda filosofía que proponga proposiciones filosóficas en lugar de confinarse al análisis lógico de las proposiciones científicas (CARNAP, HAHN y NEURATH, 1929, p. 18, véase también CARNAP, 1928, p. xvii).

Contemplada en su generalidad, la filosofía *tradicional* fue la que fijó el punto de partida como también la reconocida como las antípodas de la filosofía analítica (véase TUGENDHAT, 1976). Si se toma en serio el discurso de la *Revolución en Filosofía* (AYER *et al.*, 1956) y el del «punto decisivo»(SCHLICK, 1930-1931), se observa desde todos los ángulos de la división lingüística y filosófica que la filosofía analítica aspiraba al menos a una ruptura radical con la *philosophia perennis*, la gran tradición hasta ahora respetada de la filosofía occidental desde los presocráticos hasta Kant. Este contraste entre filosofía analítica y filosofía tradicional fue reemplazado por el contraste entre filosofía analítica y filosofía *continental*, que es como se lo conoce ahora, debido solamente a una combinación de dos desarrollos enteramente distintos, uno político, y el otro filosófico. Por una parte, el éxodo de los filósofos analíticos de la Europa central forzados por el encumbramiento del nazismo hizo posible la idea de contrastar la filosofía analítica con la filosofía continental. Por otra, la rehabilitación de la me-

tafísica y la inversión del giro lingüístico en el seno de la filosofía analítica a partir de la década de los sesenta eliminaron los conflictos doctrinales más fundamentales con la filosofía tradicional.

La mayor parte de los filósofos no analíticos del siglo XX no pertenecían a la filosofía continental. Esto es obviamente válido para los oponentes anglófonos de la filosofía analítica, que van desde los que contribuyeron con Lewis (1963), pasando por Mundle (1970), hasta Kekes (1980). Y más significativo aún, esta tendencia es igualmente válida para los filósofos académicos del continente. En su gran mayoría se dedicaban al estudio —la interpretación y exposición— de la ya mencionada *philosophia perennis*. En términos *cuantitativos*, la filosofía académica en el continente permanecía dominada por el trabajo histórico y exegético (véase también BOUVERESSE, 2000, p. 131). Platón más que la reducción fenomenológica, Descartes mejor que la *différance*, Spinoza más que la *Seinsgeschichte* y Leibniz antes que el logocentrismo siguen siendo aún el orden del día. El título de una disertación alemana típica diría: «El concepto de Historia desde Agustín hasta Dilthey». Y esto explica *prima facie* el curioso hecho de que la etiqueta «filosofía continental» siga siendo menos popular en el continente europeo.

Incluso si nos limitamos a la filosofía *occidental*, dejando aparte no sólo a la filosofía islámica, china e india, sino también a los países en vías de expansión y a las etno-filosofías, la filosofía analítica contrasta no sólo con la filosofía continental, sino también con otros dos fenómenos estrechamente conectados: la filosofía *tradicional* hasta, e incluyendo a, Kant por una parte, y la filosofía *tradicionalista*, que se propone el estudio escolarizado de la filosofía tradicional.

En conclusión: el actual estado de cosas confunde la división analítica/continental, y con ello las concepciones geo-lingüísticas de la filosofía analítica, en no menor medida en que lo hace con las últimas raíces históricas. Al más alto nivel de generalidad hemos de distinguir al menos entre tres diferentes tendencias filosóficas:

— filosofía analítica
— (la llamada) filosofía continental
— filosofía tradicional-*cum*-filosofía tradicionalista.

¡Al más alto nivel! Es evidente que la filosofía tradicional no es un fenómeno homogéneo, ni siquiera sobre la cuestión de que la filosofía pueda o no pueda introducir perspectivas metafísicas en la naturaleza de la realidad. Mas la filosofía analítica debe su nacimiento a una rup-

ura con el pasado, un pasado que ella misma tiende a considerar como algo uniforme y predominantemente extraviado.

Tanto en el pasado como en el presente, las líneas entre estas tendencias atraviesan todas las fronteras geográficas y lingüísticas. Por tanto las concepciones geo-lingüísticas de la filosofía analítica están desorientadas. Por esta misma razón, la propia etiqueta de «filosofía continental» es equívoca. Los que reconocen este hecho han tratado de rectificar la cuestión utilizando en su lugar las denominaciones «filosofía post-kantiana», «filosofía continental post-kantiana» o «filosofía europea moderna». Pero éstas son igualmente equívocas. Con respecto a la primera, filósofos emblemáticos tales como Strawson, Sellars, Rawls y Bennett (por nombrar justamente los casos indiscutibles) se han apoyado en Kant, mientras que muchos filósofos continentales lo han condenado furiosamente, al parecer, en el caso de Nietzsche, sin demasiado conocimiento de los textos. La adición del término «continental» no resuelve el problema, puesto que los filósofos analíticos con importantes afinidades kantianas incluyen a Frege, Wittgenstein, Schlick, Reichenbach y Carnap. La «filosofía europea moderna» empeora aún más las cosas. Como prefijo a «filosofía», el término «moderna» tiene ya un uso establecido, a saber: la época posterior a Descartes. «filosofía contemporánea europea» no se comporta mejor. No se debería permitir a los demagogos ocultar el hecho de que, tanto cultural como geográficamente hablando, Gran Bretaña es parte de Europa, al igual que lo es la filosofía analítica que ha florecido en ella. Una última opción podría ser la de «filosofía continental contemporánea». Pero esta etiqueta no sólo ignora el hecho de que los filósofos tradicionalistas junto a los filósofos analíticos forman en el Continente una mayoría decisiva de filósofos profesionales. Y esta opción excluye igualmente a figuras y movimientos que constituyen una parte central de la filosofía continental como campo establecido de estudio académico, tal como puede verse en el *syllabus,* en los libros de texto y en las obras de referencia. Es cierto que este campo contiene movimientos de vanguardia, como puedan ser la teoría crítica (Habermas), el feminismo (Irigaray, Kristeva), el postmodernismo (Lyotard, Baudrillard) y el post.estructuralismo (Focault, Derrida, Deleuze). Pero también incluye movimientos y figuras del siglo XIX y primeras décadas del XX —idealismo alemán, filosofía de la vida (Schopenhauer, Kierkegaard, Bergson), fenomenología (Husserl, Sartre, Merleau Ponty), marxismo occidental (Lukacs, Hokheimer, Adorno), y Heidegger— (CRITCHLEY, 2001, p. 13).

Obviamente, no existe una alternativa superior a «filosofía continental». Por su parte, la etiqueta ha quedado bien atrincherada incluso entre los más informados sobre sus connotaciones engañosas, tanto en la parte continental como en la analítica (respectivamente, GLENDINNING, 1998a; 2006, caps. 4-5; MULLIGAN, 1991). Resumiendo la actitud de los más conocidos, Cooper escribe: «Para nuestros propósitos, el continente no es un lugar sino una tendencia» (1994, p. 2). A la vista de esta situación, tendré que retener de mala gana este nombre inapropiado y eliminar las comillas y las cualificaciones conflictivas en lo que resta de este libro. Sin embargo, me alejaré incluso de la práctica más ilustrada al insistir en la diferencia entre filosofía continental por una parte, y filosofía tradicional y tradicionalista por otra. En el capítulo siguiente me propongo examinar una propuesta conectada con este último fenómeno: que lo que separa a la filosofía analítica del resto es su actitud hacia la historia.

CAPÍTULO IV

HISTORIA E HISTORIOGRAFÍA

Ya que no por referencia al espacio (geografía y lenguaje), la filosofía analítica puede ser concebida por referencia al tiempo. La despreocupación por las cuestiones históricas se suele considerar con frecuencia como una de las características distintivas de esta filosofía (Agostini, 1997, pp. 73-74; Engel, 1997, pp. 184-196). Por otra parte, este hecho se utiliza casi universalmente como bastón con el que azotar a la filosofía analítica. Sin razón alguna a mi entender. No *sólo* porque los filósofos analíticos pongan un interés en el pasado mayor de lo que comúnmente se supone, sino *también* porque su olvido de *algunas* cuestiones históricas no es el pecado mortal que sus críticos quieren hacernos creer.

La acusación de que la filosofía analítica carece de conciencia histórica, reúne a sus dos principales rivales dentro de la filosofía occidental: la continental y la tradicionalista. Más sorprendente quizá es la crítica igualmente compartida por algunos que por común consenso son a su vez filósofos analíticos. Desde una perspectiva continental-pragmatista, Rorty acusa a la filosofía analítica de ser «un intento de escapar de la historia» (1979, pp. 8-9), y Wilshire objeta su «posición radicalmente ahistórica y su postura moderna y progresista» (2000, p. 4). Desde una perspectiva tradicionalista, Ayer critica duramente a los filósofos analíticos por sus debilidades historiográficas (1978), y desde una perspectiva tradicionalista-continental, Rée lamenta sus «condescendencias» con el pasado (1978, p. 28). Los analíticos críticos, finalmente, incluyen a los historiadores del movimiento analítico como Sluga (1980, p. 2), Baker (1988, p. ix) y Hilton (1990, p. vii), que deploran su ausencia de auto-complacencia histórica. Igualmente incluyen a Bernard Williams, que ha urgido a la filosofía analítica a adoptar una perspectiva histórica y genética en general (2002a).

Para los objetivos presentes, aplicaré la etiqueta «historicismo» a toda posición que promueva el pensamiento histórico en filosofía y advierta contra cualquier intento de ignorar o distorsionar el pasado. Hay planteado un incesante debate sobre las virtudes del «hacer filosofía históricamente» (HARE, 1988; PIERCEY, 2003), aunque adolece del defecto de distinguir diferentes *tipos* de historicismo.

Según el historicismo *intrínseco*, la filosofía misma es *ipso facto* histórica. Así, Krüger nos asegura que la razón para estudiar historia no es sin más la motivación «pragmática» de «investigar el material histórico a fin de producir una visión filosófica de carácter trans-histórico», puesto que la única visión filosófica a obtener es de por sí de naturaleza histórica (1984, p. 79 y n.). En esta misma onda, Critched repudia la «validez de la distinción entre la filosofía y la historia de la filosofía que está presente operativa en buena parte de la tradición analítica» (2002, p. 62). Según el historicismo *instrumental*, estudiar el pasado es *necesario,* pero sólo como *medio* para lograr unos fines que de por sí no son de naturaleza histórica. Esta postura está ejemplificada por Taylor, quien mantiene que «no se puede» hacer filosofía sistemática sin cultivar también la historia de la filosofía (1984, p. 17). Y según el historicismo *débil*, el estudio del pasado es *útil,* aunque no indispensable, para semejante empresa (HARE, 1988, p. 12; KENNY, 2005, p. 24).

Es también importante distinguir dos críticas historicistas de la filosofía analítica. La primera dice que los filósofos analíticos tienden a *ignorar* el pasado —la acusación de *historiofobia*—. La segunda dice que en la medida en que los historiadores consideran el pasado, lo *distorsionan* insertando en él rasgos que son propios del presente —la acusación de *anacronismo*—. El objetivo que aquí me propongo es mostrar que, en última instancia, la filosofía analítica y la historia no casan tan mal después de todo, a pesar de que han tenido que pasar a veces algunos tragos amargos. Ni la historiofobia ni el anacronismo son rasgos característicos de la filosofía analítica. Es cierto que no hay virtualmente ningún enfoque de la historia que no haya sido adoptado por, al menos, algunos filósofos analíticos. Por su parte, y en la medida en que estos filósofos tienden a compartir tal enfoque, resulta útil para ellos. Las secciones 1-2 se ocupan de la acusación de historiofobia. Su fracaso se debe al hecho de que los filósofos analíticos han aceptado sin reservas el historicismo débil y tienen una razón para evitar las posiciones más rigurosas. El historicismo intrínseco está desorientado, y la disputa sobre el historicismo instrumental no ha sido aún substanciada. Las secciones 3-4 se ocupan de la acusación de anacronismo. Algunas formas de la historia analítica han sucumbido

ante esta enfermedad, aunque la historiografía orientada a un problema favorecida por la mayoría de los historiadores analíticos es superior al relativismo de sus críticos historicistas. Abordar el pasado con la mirada puesta en cuestiones sustantivas no garantiza justamente una filosofía mejor, ni tampoco una historia más eficiente.

1. HISTORIOFOBIA *VS.* HISTORICISMO INTRÍNSECO

Los filósofos analíticos se han ganado la acusación de historiofobia por haberse vanagloriado a menudo de la naturaleza ahistórica de su tarea. Mas lo han hecho así por diversas razones.

Para los enemigos analíticos de la metafísica, la historia de la filosofía se les aparece primariamente como la historia del sinsentido o de los errores. Según el *Tractatus*, «la totalidad de la filosofía» está plagada de «las confusiones más fundamentales» y de «errores» basados en *la incapacidad humana para captar la lógica de nuestro lenguaje*. Como resultado de ello, «la mayoría de las proposiciones y cuestiones contenidas en las obras filosóficas no son falsas, sino absurdas» (3.323-3.325, 4.003). El primer Wittgenstein dirigió la acusación de sinsentido hacia toda la filosofía, incluyendo no sólo a muchos pioneros de la filosofía analítica, sino incluso a los pronunciamientos metafísicos de su propio *Tractatus* (6.54). En contraste con esto, sus discípulos del Círculo de Viena confinaron la acusación a lo que algunos de ellos llamaban metafísica «tradicional» o «filosofía de escuela». «Los representantes de la concepción científica del mundo [...] abordaron confiadamente la tarea de eliminar los escombros metafísicos y teológicos acumulados durante siglos» (CARNAP, HAHN y NEURATH, 1929, pp. 9-10 y 19). Se centraron especialmente en la filosofía alemana post-kantiana —idealismo alemán, vitalismo y Heidegger (CARNAP, 1963, p. 875)—. Mas la metafísica escolástica, la «metafísica oculta» de Kant y el apriorismo del siglo XX formaron parte igualmente del objetivo a destruir, y la misma suerte corrieron incluso el intento realista de afirmar la existencia del mundo externo o el de otras mentes. A su vez, los positivistas lógicos incluían también a la ética y la estética. Estas disciplinas estaban construidas a base de «pseudo-proposiciones» vacías de contenido cognitivo, de intentos descaminados de responder a «pseudo-proposiciones» o «pseudo-problemas» sin contenido alguno.

> En el dominio de la *metafísica*, incluyendo a toda la filosofía de los valores y a la teoría normativa, el análisis lógico arroja el resultado negativo de *que los*

> *pretendidos enunciados de este área carecen enteramente de sentido* [...]. Ahora, nuestra tesis es que el análisis lógico revela que las pretendidas proposiciones de la metafísica son pseudo-proposiciones (CARNAP, 1932, pp. 60-61; véase también 1934b, §2).

Estas dramáticas acusaciones de sinsentido *están pasadas de moda*. Pero en su lugar se ha abierto camino un enfoque naturalista con implicaciones similares. La filosofía analítica, continúa la nueva historia, es una disciplina científica que se apoya en técnicas específicas para atacar determinados problemas con resultados concretos, con lo cual no necesita buscar refugio en la discusión de un pasado más de lo que lo hace la ciencia natural. Así Quine desdeña las preocupaciones exegéticas relativas a la atribución a Aristóteles de la distinción esencia/accidente añadiendo que está «sujeta a contradicciones entre los especialistas, siendo tal la sanción que hay que pagar por efectuar atribuciones a Aristóteles» (1960, p. 199). Y a él se le atribuye ampliamente la pulla siguiente: «Hay dos tipos de personas atraídas por la filosofía: las interesadas por la filosofía y las que se interesan por la historia de la filosofía» (MACINTYRE, 1984, pp. 39-40). Finalmente, Williams informa: «en un prestigioso departamento americano, una figura venerable encontró en su puerta un letrero que decía: DÍGALE NO A LA HISTORIA DE *LA FILOSOFÍA*» *(1996b, p. 18)*.

El autor resultó ser Gilbert Harman (SORELL y ROGERS, 2005, p. *43)*. Pero igualmente pudo haber sido Fodor, quien se ufanaba de su «ignorancia de la historia de la filosofía» y de su habilidad para escribir un «libro sobre Hume sin conocer realmente nada sobre él» (2003, p. 1). Sobre esta cuestión, se da incluso una convergencia entre los naturalistas contemporáneos y Wittgenstein, quien confesaba:

> Por escasa que sea la filosofía que yo haya leído, no ha sido ciertamente muy poca, *sino más bien demasiada*. Siempre que leo un libro filosófico, compruebo que no enriquece mi pensamiento en absoluto, sino que lo degrada (MS 135, de 27 de julio de 1947; citado por MONK, 1990, p. 495).

Según Ryle, además, Wittgenstein «no sólo distinguía adecuadamente los problemas filosóficos de los exegéticos, sino que también, aunque menos adecuadamente, transmitía en primer lugar la impresión de sentirse orgulloso de no haber estudiado a los otros filósofos —cosa que sí había hecho, aunque no en demasía—, y en segundo la idea de que los que los estudiaban eran académicos y no filósofos auténticos, cosa que con frecuencia, aunque no siempre, era cierta». El propio Ryle, por el contrario, se resistía a la actitud de superioridad

respecto a la filosofía anterior que él mismo detectaba en Wittgenstein y el Círculo de Viena. Las figuras del pasado, no sólo habían «dicho a veces cosas importantes», sino que también se merecían ser tratadas «como colegas más que como discípulos» (1970, pp. 10-11).

Sin embargo, y como muestran estas citas, la historiofobia no es una enfermedad universal entre los filósofos analíticos. Incluso para aquellos que se abstienen de las discusiones históricas, la razón no es a menudo que tengan dudas en principio respecto a su propio valor filosófico potencial, sino el que se resistan a entrar en un campo excesivamente especializado por temor a verse contradichos por los académicos (WILSON, 1991, pp. 461-462). Y lo que es aún más importante, muchos filósofos analíticos se han arropado bajo la capa filosófica de los pensadores del pasado. Leibniz le proporcionó a Russell la feliz idea de que «toda filosofía consistente comienza con el *análisis lógico*» (1900, p. 8). Ayer describió al positivismo lógico como «el resultado lógico del empirismo de Berkeley y de David Hume» (1936, p. 41). Y Reichenbach (1951) se propuso mostrar al desnudo las raíces históricas del movimiento analítico y la filosofía especulativa que este movimiento aspiraba a reemplazar. Incluso los analíticos enemigos de la historia sucumbieron ocasionalmente al «precursorismo». Así, Quine se interesó por cuestiones históricas al discutir el desarrollo ontológico de Russell o los orígenes del giro lingüístico y del contextualismo (1981, caps. 7-8). Por otra parte, a partir de los años sesenta, se ha dado en la historia de la filosofía un resurgimiento de los estudios de corte analítico, hasta el punto de hacerle hablar a Von Wright de un «giro retrospectivo» (1993, p. 47; véase también WILSON, 1991, p. 454; CRITCHLEY, 2001, p. 61). El interés analítico por el pasado ha incluido siempre a la antigua filosofía griega, con la que los filósofos analíticos han mantenido siempre una estrecha afinidad, aunque su enfoque haya quedado condenado por anacrónico (ANNAS, 2004). Mas el interés analítico no se ciñó en modo alguno a ella, y ahora se extiende a todos los períodos.

De acuerdo con esto, la historiofobia no es una condición necesaria para ser filósofo analítico. Mas ¿es condición suficiente? Según mi definición, la historiofobia es incompatible con la filosofía *tradicionalista.* Aunque no es desconocida entre los filósofos tradicionales y continentales. En el Prefacio a los *Prolegómenos*, escribía Kant:

> Hay sabios cuya filosofía propia consiste en la historia de la filosofía (de la antigua y de la moderna); para éstos no han sido escritos los prolegómenos presentes. Deben esperar hasta que aquellos que se toman el trabajo de nutrirse

de las fuentes de la razón humana misma hayan terminado su tarea, y entonces será suyo el turno de informar al mundo acerca de lo ocurrido.

Para el admirador de Kant, Schopenhauer, los estudios históricos representaban el polo opuesto de la verdadera filosofía, pues esos estudios son por naturaleza asistemáticos e incapaces de atravesar el velo de las meras apariencias:

> La historia ha sido siempre el estudio favorito de aquellos que desean aprender algo sin realizar el esfuerzo requerido por las verdaderas ramas del conocimiento, que pondera y evalúa el intelecto (1851, II, §233).

Schopenhauer, a su vez, influyó sobre Nietzsche. Como vamos a ver, la idea de Nietzsche sobre la genealogía ha inspirado a los pensadores historicistas dentro y fuera de la filosofía analítica. Irónicamente, su *De la utilidad y los inconvenientes de la historia para la vida* es de hecho un elocuente *ataque* al historicismo del siglo XIX. El conocimiento del pasado ha de ser evitado. Según Nietzsche, éste estorba en lugar de facilitar la «vida» cuando perseguimos los intereses del presente.

De aquí resulta que la fobia a la historia no es una característica distintiva de la filosofía analítica. Pero su actitud hacia el pasado podría probar sin embargo que sí lo es. Aunque el pasaje de Ryle repudia la fobia a la historia, igualmente indica un conflicto con el historicismo. Ryle insiste en que la cuestión *exegética* de lo que un filósofo pueda o no creer, debe ser distinguida de la cuestión *sustantiva* de que esas creencias sean o no correctas (RUSSELL, 1900, pp. xi-xii). De manera más general, la filosofía analítica se guía por la convicción de que hay una diferencia entre la *filosofía* y la *historia de la filosofía* (ENGEL, 1997, pp. 193-194), contrariamente al historicismo intrínseco que una buena parte de la filosofía continental parece suscribir.

No obstante, ni siquiera el rechazo del historicismo intrínseco es una característica universal de la filosofía analítica. Hay una forma de historicismo histórico que invierte la historiofobia naturalista y que ha sido propuesta por filósofos con formación analítica.

La historiofobia naturalista se apoya en dos premisas. La *primera* es la afirmación de que la filosofía propiamente dicha es parte, o continuación, de las ciencias naturales, y por tanto debería emular los objetivos y métodos de éstas. La *segunda* dice que la ciencia natural es una empresa totalmente ahistórica. «Una ciencia que vacila sobre si olvidar o no a sus fundadores está perdida» (WHITEHEAD, 1929, p. 107).

Las investigaciones científicas raramente proceden argumentando al unísono con sus grandes creadores desaparecidos, y a los alumnos de ciencias naturales no se los introduce en el tema a través de su historia.

No obstante, algunos historicistas han adoptado la primera premisa, aunque repudiado la segunda. Para esta cuestión se han inspirado en dos ideas procedentes de la filosofía de la ciencia post-positivista. La primera es la perspectiva historicista de Kuhn sobre la ciencia. «De considerar a la historia como un depósito para algo más que la mera anécdota o la cronología, se podría producir una transformación decisiva en la imagen de la ciencia que ahora poseemos» (1962, p. 1). La segunda es la tesis —asociada con Quine y Kuhn— de la indeterminación de una teoría por la evidencia: cualquier conjunto dado de datos empíricos puede ser admitido por teorías científicas mutuamente incompatibles.

Inspirándose en estas ideas, Krüger insiste en que una teoría científica nueva T_n no se deja juzgar únicamente mediante la comparación con los datos empíricos; tiene que ser contrastada también con la teoría previamente aceptada T_{n-1}. Las teorías científicas sólo admiten ser consideradas como alternativas de sus *predecesoras históricas*, puesto que la evidencia empírica es igualmente compatible con teorías diferentes (1984, p. 93). MacIntyre es incluso más rotundo:

> La historia de la ciencia natural reina de algún modo sobre las ciencias naturales [...] la teoría superior en ciencia natural es aquélla que aporta los fundamentos para un cierto tipo de explicación histórica.

Por la misma razón, la historia de la filosofía «es soberana respecto al resto de la disciplina». La prueba última de una teoría filosófica «no tiene lugar en el nivel del argumento», sino que descansa en su capacidad de proporcionar una explicación histórica de sus rivales (1984, pp. 44 y 47).

Las teorías científicas emergen mediante evolución y, en alguna ocasión, por revolución más bien que caídas del cielo. Pero incluso aunque la indeterminación de la teoría esté garantizada por la evidencia, eso sólo entraña que al establecer las virtudes cognitivas de T_n, no podamos apoyarnos únicamente en los datos empíricos, ni que debamos compararla y contrastarla con una rival histórica T_{n-1}. Por otra parte, algunas teorías científicas no tienen predecesoras, bien sea porque ellas mismas indican la muerte de una disciplina anterior o bien porque están referidas a fenómenos recientemente descubiertos, como

es el caso de los quasares o el autismo. Finalmente, incluso cuando *una teoría científica* se opone a otra rival, lo hace por un proceso que no es *historiográfico*. Los proponentes de T_n tienen una amplia motivación para explicar tanto los fracasos como los éxitos de una ortodoxia anterior T_{n-1}. Pero su objetivo no es ofrecer una explicación *histórica* de la propia T_{n-1}, una exposición de sus orígenes y desarrollo, de las motivaciones de sus proponentes y de su contexto cultural y político, sino más bien el de ofrecer una explicación *científica* de los *fenómenos naturales* que son pertinentes para la sostenibilidad de T_{n-1}.

Ni los científicos ni los filósofos pueden lograr separar las teorías de sus predecesoras *inmediatas*, puesto que éstas son las rivales contra las que han de ser contrastadas. *En la medida en que* los naturalistas historiófobos aconsejen semejante abstinencia completa, estarán claramente equivocados. Por otra parte, no es en absoluto evidente hasta dónde se puede llegar de hecho. Y en lo que respecta a antecesores *más remotos*, el argumento no ofrece siquiera el débil consejo de que es conveniente prestarles atención, por no mencionar la afirmación más rigurosa de que eso es inevitable.

No es sorprendente por tanto que los historicistas más convencidos impugnen la *primera* premisa del argumento naturalista: la identidad entre filosofía y ciencia natural. Su camino preferido ha consistido en alinear a la filosofía con las humanidades y las ciencias sociales. Para Gadamer (1960), la filosofía es hermenéutica, una investigación del método de interpretación, puesto que las estructuras fundamentales y los límites de la existencia humana están determinados por la interpretación de las acciones significativas y los productos de éstas. La filosofía se convierte en un diálogo con los textos y con la historia de sus efectos. Una de las debilidades históricas de los filósofos analíticos se encuentra al parecer en el hecho de que se han olvidado de la necesidad de situarnos en la gadameriana «conversación que nosotros somos» (RORTY *et al.*, 1984, II).

Esta variante hermenéutica del historicismo intrínseco es rara entre los filósofos analíticos. Pocos de ellos aceptarían la afirmación de Rorty de que una tarea clave de la filosofía es «la puesta en conexión de textos hasta ahora no relacionados» en una narrativa histórica (1991, p. 94). Pero hay notables excepciones. En su revelador libro titulado *Tales of the Mighty Dead* (2002), Brandom establece una vigorosa conexión al introducir a Spinoza, Leibniz, Hegel, Frege, Heidegger y Sellars en una tradición «inferencialista» que se opone a la idea de que la representación de la realidad sea la función central del pensamiento y del lenguaje. Por otra parte, Brandom acepta la afirmación

de Gadamer de que la filosofía es esencialmente una cuestión de «hablar con la tradición».

¿Actúan correctamente la mayoría de los filósofos analíticos al resistirse a estas pretensiones? Nada se gana con repetir el hecho de que las ciencias de la cultura son inherentemente históricas, puesto que estas buscan describir y explicar el desarrollo de las prácticas evolutivas humanas. Si la filosofía es simplemente una de las *Geisteswissenschaften* (ciencias del espíritu), es inherentemente histórica. Las ciencias naturales y culturales no agotan, sin embargo, todas las opciones. Por tradición, la filosofía, al igual que la lógica y la matemática, ha sido considerada como una ciencia *a priori*, independiente de la experiencia sensorial. Sus problemas no pueden ser resueltos, ni sus proposiciones admiten ser apoyadas o refutadas por la observación o el experimento, con independencia de que se refieran al mundo natural o a la cultura humana. Aunque ridiculizada a menudo en nombre del naturalismo, esta imagen racionalista encaja bien con la práctica real de los filósofos, incluidos los naturalistas. La filosofía como actividad intelectual distintiva está constituida en parte por *problemas* de un tipo peculiar. Estos problemas incluyen cuestiones tales como «¿Pueden los seres humanos adquirir un conocimiento genuino? ¿Cuál es la relación entre mente y cuerpo? ¿Existen principios morales objetivos?». Estos tipos de cuestiones no son solamente supremamente abstractas y fundamentales, sino que también son *a priori*, al menos en el sentido de que las disputas característicamente filosóficas sobre estos problemas no se interesan tanto por los descubrimientos científicos mismos como por la relevancia que sus respuestas tienen para tales problemas.

Y esta lección se aplica a las ciencias culturales con una especie de venganza. Si la neurociencia no puede resolver el problema mente-cerebro, y si la biología se muestra incapaz de decirnos si el elemento normativo es derivable de las proposiciones fácticas (el «debe» a partir de un «es»), las ciencias históricas están fuera de juego. No hay razón para pensar que los descubrimientos empíricos de estas disciplinas deban ser más potentes en la resolución de problemas filosóficos que los de las ciencias naturales. Más específicamente, los problemas de este tipo no pueden ser resueltos o disueltos por el hecho de registrar su historia. La observación de que Descartes se adhirió a un realismo de la sustancia como reacción a tales y tales circunstancias históricas, no responde al problema mente-cuerpo ni muestra tampoco que el problema esté mal enfocado. Si la filosofía fuera simplemente una ciencia histórica, no volvería a hablar de problemas filosóficos. Y esto explica también una *profunda ironía* con-

tenida en el historicismo intrínseco. Precisamente los grandes filósofos a quienes nos urge estudiar *no* identificaron a la filosofía con la historiografía; abordaron problemas no-históricos con la aspiración de obtener ideas de tipo *no-histórico*.

La versión hermenéutica del historicismo intrínseco sólo es sostenible si tiene que abandonarse la aspiración de abordar los problemas filosóficos por el camino de una solución o disolución. Esta conclusión derrotista no es precisamente la opinión explícita de algunos filósofos continentales, pero es también una consecuencia inevitable del relativismo historicista propuesto por algunos historiadores de la filosofía analítica a los que volveremos en la sección 3. De momento observaremos simplemente que la historiofobia no es ni predominante ni exclusiva en la filosofía analítica, y que el historicismo intrínseco no es el coto de caza de los filósofos no-analíticos.

2. HISTORICISMO INSTRUMENTAL *VS.* HISTORICISMO DÉBIL

La concepción racionalista de la filosofía subyace al rechazo por parte de Kant del historicismo intrínseco. En un sentido, sin embargo, el racionalismo apunta en la dirección opuesta. *Si la filosofía es a priori*, entonces, a diferencia de la ciencia del pasado, la filosofía del pasado *no puede ser superada simplemente por nuevos hallazgos empíricos*. Por lo tanto tiene que haber en ella algún elemento pedagógico, al igual que lo hay en el viejo historicismo. Kant admite esta posibilidad, aunque se resiste a la idea de que la historia de la filosofía sea suficientemente filosofía. Esta postura era aún poderosa en el clima doxográfico del siglo XVIII, y vuelve a emerger entre los historicistas del presente.

En todo caso, Kant le dio un gran impulso al historicismo instrumental. Para él, la filosofía es *a priori* no porque describa entidades abstractas o esencias, sino porque no se interesa por objetos de ningún tipo. Por el contrario, es una *disciplina de segundo orden* que reflexiona sobre las precondiciones de la experiencia ordinaria de objetos, es decir, sobre las estructuras conceptuales que la ciencia y el sentido común presuponen en sus descripciones y explicaciones de la realidad. Kant trata este esquema conceptual como una estructura mental inmutable —la «razón pura»—. A partir de Hegel, sin embargo, se sostuvo que nuestro esquema puede cambiar, al menos en parte. Para Hegel, la «*filosofía [es] su tiempo aprehendido en el pensamiento*» (*Filosofía*

del derecho: Prefacio). Ella articula y sintetiza las diferentes ramas de la cultura de una época en una forma superior de sabiduría. De acuerdo con Collingwood (1940), y de manera menos ambiciosa, la metafísica deletrea las «presuposiciones absolutas» de una época, los compromisos intelectuales fundamentales que sólo pueden quedar explicitados mediante retrospección a lo largo de una reflexión histórica.

Una mutación diferente de la imagen kantiana fue la que emergió en la tradición analítica. Wittgentein aceptaba que los problemas filosóficos pudieran desafiar a la solución empírica por estar enraizados en nuestro esquema conceptual más que en la realidad. Pero a diferencia de Kant, sin embargo, consideraba que este esquema está inserto en el lenguaje. En su filosofía posterior, Wittgenstein reconoce además que el lenguaje es una práctica, y que por tanto está sujeto a cambio. Aunque personalmente era inmune a los atractivos de la erudición, tales atractivos abrían la puerta a una comprensión histórica de los conceptos, y por ello a los problemas filosóficos en los que figuraban. La filosofía no es *ipso facto* historia, aunque el conocimiento histórico pueda ser indispensable para abordar los problemas conceptuales que ésta plantea.

Los historicistas instrumentales contemporáneos siguen esta trayectoria. La idea que subyace a todo esto es que la filosofía apunta a un tipo especial de *auto-conocimiento*, a una comprensión no tanto del mundo no-humano como del de nuestros pensamientos y prácticas. En palabras de Williams:

> El punto de partida de la filosofía se encuentra en el hecho de que no nos entendemos demasiado bien a nosotros mismos [...] Los métodos de ayuda para comprendernos incluyen la reflexión sobre los conceptos que utilizamos, nuestras maneras de pensar sobre cosas muy distintas [naturaleza, ética, política]; lo cual facilita que a veces se nos propongan métodos mejores para abordarlas (2002b).

De manera similar, la filosofía para Taylor «comporta una buena dosis de articulación de lo que inicialmente estaba inarticulado», a saber: los supuestos fundamentales ocultos tras nuestros modos de pensar y de actuar (1984, p. 18).

En lugar de las «presuposiciones absolutas» de Collingwood, utilizamos el «armazón» más neutral para el sistema de conceptos, modos de pensamiento y suposiciones que subyace tras una cultura dada. Tal como reconocen tanto Williams como Taylor, la tarea filosófica inmediata consiste en articular *nuestro real* marco conceptual, puesto que

los «conceptos que dan lugar a las cuestiones son los nuestros» (WILLIAMS, 2002b, p. 7). ¿Por qué razón entonces tendría que exigir la filosofía la comprensión del *pasado*? Hay dos maneras de responder a este desafío. Una de ellas consiste en argumentar que la filosofía debe considerar la historia de la *caracterización* filosófica de nuestro armazón; la otra, que hay que tener en cuenta el desarrollo del armazón *mismo*.

Taylor se inclina por la primera estrategia. Según ésta, las articulaciones acertadas de nuestra imagen del mundo presuponen la recuperación de conexiones previas. Y su ejemplo es que los más famosos contrincantes de la concepción cartesiana de la mente —Hegel, Heidegger y Merleau Ponty— han recurrido a la historia. Taylor admite la objeción de que eso «no tenía por qué haber sido así»; pero justamente ocurre que los críticos han sido profesores alemanes y franceses con «una notoria deformación profesional que los empuja a comprometerse compulsivamente en exposiciones y reinterpretaciones de los textos canónicos» (1984, p. 19). Y lo que es aún peor, ni siquiera fue así. El ataque de Wittgenstein al modelo cartesiano es al menos convincente: pero es enteramente un diálogo ahistórico que discurre entre el autor y un interlocutor ficticio.

El segundo argumento de Taylor excluye esta posibilidad *ab initio*. Pues mantiene que el único modo de apreciar que una posición filosófica predominante «es una entre una serie de alternativas» consiste en informarse sobre sus orígenes y las ortodoxias anteriores con las que ésta tuvo que competir. «No es necesario entender el pasado a fin de liberarse uno mismo», porque éste es el único modo de comprender que existen alternativas al *statu quo* (1984, pp. 20-22; y similarmente ocurre con BAKER, 1988, p. xvii).

Esta línea de razonamiento es vulnerable en tres sentidos. En primer lugar, incluso aunque se pudiera desafiar a una articulación filosófica dada A_2 sólo por estar familiarizado con una alternativa A_1, no es necesario que esta alternativa pertenezca al pasado. La diversidad *sincrónica* puede ocupar el lugar de una diversidad *diacrónica*. En segundo lugar, incluso aunque algunas articulaciones carecieran de competidoras reales, a nosotros nos bastaría con conocer sólo una articulación pasada. Lo cual no implica que tengamos que conocer la *historia* que lleva desde A_1 hasta A_2. La mera doxografía (el registro y el contraste de opiniones mantenidas por los filósofos) se encargaría de ello. Finalmente, el argumento asume que sólo se puede superar una determinada posición filosófica A_n si se conoce una alternativa anterior A_{n-1}. Esta suposición no es sólo infundada, sino que genera también un círculo vicioso. Pues esto entraña que nuestros predeceso-

res inmediatos sólo podrían haberse movido desde A_{n-1} hasta A_n dado que ya estaban familiarizados con A_{n-2}, y así sucesivamente. Tal vez Agustín anticipara el *cogito* de Descartes y Hegel anticipara el argumento del lenguaje privado de Wittgenstein. Strawson cuenta que anunció de forma fatua a George Paul en 1949 que «tenía una nueva teoría de la verdad; a lo cual le replicó de manera característica e inteligente: "*Vamos, hombre, ¿cuál es de las* antiguas?"» (1998, p. 8). En cualquier caso, esto sería un regreso del que sabemos que ha de cesar en alguna parte. Incluso en filosofía, alguien en algún tiempo puede haber tenido una idea genuinamente original.

Volvamos por tanto a la segunda opción. La propuesta es que la articulación de nuestro marco presupone el conocimiento de su historia. De acuerdo con Williams, más nocivo que olvidar la historia de la filosofía ha sido el olvido de «la historia de los conceptos que la filosofía está tratando de entender» (2002b, p. 7). Esta posición subraya una forma más amplia de historicismo, puesto que hace que la filosofía dependa no sólo de la historia de la filosofía sino del entero ámbito de la historia de las ideas y quizá incluso de la historia en general, de acuerdo con las fuerzas que configuren nuestros conceptos. Mas ¿cómo se puede sostener esta idea, dado que los problemas filosóficos con los que habitualmente nos enfrentamos tienen sus raíces en nuestro actual marco conceptual?

Una sugerencia consiste en transponer la necesidad de alternativas desde la articulación filosófica hasta el marco articulado. El conocimiento de la historia de nuestro marco actual nos libera de tener que considerar a este último como algo inevitable. Así escribe Skinner que «el valor indispensable de estudiar la historia de las ideas» está en aprender «la distinción entre lo que es necesario y lo que es meramente el producto de nuestras propias ordenaciones» (1969, pp. 52-53).

Si lo que nos proponemos es entender nuestro marco conceptual de una manera filosóficamente fructífera, es crucial sin duda establecer qué aspectos de éste, si los hay, son indispensables en lugar de ser productos opcionales de circunstancias contingentes. De otro modo no podríamos asentir, por ejemplo, a la afirmación de Strawson de que «existe un núcleo masivo de pensamiento que no tiene historia —o ninguna registrada en las historias del pensamiento» porque éste no está sujeto a cambio (1959, p. 10)—. Sin embargo, el argumento historicista se topa con dificultades. En lo tocante a las articulaciones filosóficas, no hubo la menor vacilación sobre la existencia de la diversidad. Y en lo que respecta al marco mismo, no se discutió siquiera la existencia de alternativas genuinas. Desde Kant a Davidson, los filó-

sofos de tradición racionalista han sostenido que *au fond*, todos compartimos el mismo marco. Confrontados con diferentes épocas, todos ellos insisten en que las pretendidas diferencias son meramente superficiales. Si están en lo cierto, el argumento de que los filósofos necesitan estar familiarizados con marcos alternativos procedentes del pasado está condenado al fracaso.

Hay buenas razones para oponerse al ataque racionalista a la posibilidad de marcos alternativos (DANCY, 1983; HACKER, 1996). En este caso, sin embargo, el argumento historicista fracasa por otros motivos. Si la aparente diversidad de culturas humanas no puede dejarse de lado por engañosa, entonces es una diversidad *sincrónica* a la vez que diacrónica. Nuestro marco conceptual difiere del de los antiguos griegos; pero también difiere, por ejemplo, del de los actuales pueblos cazadores. Una vez más, la diversidad sincrónica puede ocupar el lugar de la diacrónica. La historiografía es sólo una fuente para reconocer la diversidad, siendo la otra la antropología cultural. Y lo que es más, Quine y Wittgenstein han planteado conscientemente la posibilidad de un marco alternativo mediante el uso de una antropología *ficticia* más que real, considerando unas tribus que utilizasen varas de medir que se estiran y encogen o hablasen sobre partes de conejos en lugar de conejos. Esta alternativa podría tener incluso la ventaja de poder adaptar las formas del habla y de la acción a los problemas filosóficos bajo discusión.

Williams utiliza un argumento diferente a favor de la necesidad de considerar la historia como marco de referencia. A su entender, en el caso de conceptos científicos tales como el de átomo, la cuestión de si es el mismo concepto el que se emplea en diferentes épocas y culturas no tiene mucho que ver con «lo que de ese concepto nos pueda resultar problemático ahora (por la misma razón de que la historia de la ciencia no es parte de la ciencia)». Desgraciadamente, Williams no divulga estas razones. En lugar de ello, sostiene que la cuestión *sí* tiene importancia para algunos conceptos filosóficamente discutidos por estar íntimamente ligados a la interacción y la comunicación humanas, como son la libertad, la justicia, la verdad y la sinceridad. En todos estos casos, es imperativo, insiste Williams, apreciar que sus variantes históricas representan «interpretaciones diferentes» de un «núcleo común». Podemos ser capaces de entender ese núcleo mediante una reflexión funcionalista sobre el papel que esos conceptos cumplen al satisfacer las demandas de la vida humana, como es el caso en las ficciones de un «Estado de Naturaleza» que se propone explicar la emergencia de los valores éticos, del lenguaje o del Estado. Semejante explicación

funcional no es *de por sí genética*. Una cosa es conocer la función de un órgano, y otra estar al tanto de su emergencia evolutiva. Similarmente, se puede reflexionar sobre la función de nuestro concepto de conocimiento sin especular sobre sus orígenes. «Pero», continua Williams, «la historia del "Estado de Naturaleza" implica ya que debe existir un relato posterior, real e históricamente denso, que ha de ser contado». Por lo tanto, tenemos necesidad de una «genealogía» nietzscheana, de un «método que combine la representación de unos requisitos universales mediante la ficción de un Estado de Naturaleza con una exposición del desarrollo histórico real» (2002b, p. 7). Una genealogía es una «narrativa que trata de explicar el modo en que se dio, o pudo haberse dado, o podríamos imaginar que se había dado» un fenómeno cultural bajo circunstancias diferentes (2002a, p. 20).

Dentro de la filosofía analítica, la distinción kantiana entre *quaestio facti* y *quaestio juris* y la subsiguiente distinción neokantiana entre génesis y validez, han alimentado una omnipresente y ampliamente implícita sospecha sobre la llamada «falacia genética», el error de deducir afirmaciones relativas a la *validez* de una teoría o al *contenido* de un concepto a partir de la información sobre sus orígenes históricos, incluyendo las causas de su emergencia. Así, Frege concedía que «la perspectiva histórica» tiene una cierta justificación, mientras insistía en que no es posible adivinar la naturaleza de los números partiendo de las investigaciones psicológicas sobre el modo en que ha evolucionado nuestro pensamiento sobre ellos (1884, Introducción).

Williams defiende a la genealogía contra la acusación de falacia genética. A su entender, esta acusación «pasa por alto la posibilidad de que el valor en cuestión pueda entenderse, autopresentarse y reclamar para sí una autoridad en términos que la historia de su genealogía pueda *socavar. Así, las concepciones liberales de la moralidad* «reivindicaron ser la expresión de un espíritu que era superior, más puro y más estrechamente asociado con la razón, como también la de encontrarse más allá de pasiones negativas tales como el resentimiento», y con ello de una genealogía que fuera capaz de exhibirlas como «autoengañosas en este respecto» (2002b, pp. 7-9; véase 2002a, pp. 20-40 y 224-226).

Si Williams está en lo cierto, una razón de que la historia es esencial para la filosofía podría ser que la génesis de ciertos conceptos o creencias es crucial para su contenido y validez. Pero Williams no ha logrado disipar la acusación de falacia genética. Todo lo que nos ha mostrado es lo siguiente: *si* una práctica, creencia o manera de pensar *se define* o *se justifica a sí misma* en términos de un determinado origen, entonces ese origen se torna relevante para su justificación. La razón

no se encuentra en que no exista en última instancia distinción alguna entre génesis por una parte y contenido o validez por otra. Los participantes en la práctica católica de la ordenación sacerdotal la defienden realmente por referencia a la idea de una sucesión apostólica, y por tanto a un origen particular. En otros casos, la génesis de una práctica proporciona una razón en favor o en contra de ella, aun en el caso de que esta razón no sea realmente aducida, por ejemplo, cuando una norma legal no ha sido adoptada mediante los procedimientos adecuados. Pero la investigación de las mejores razones reales o posibles no es genética *per se*, sino que se limita meramente a adoptar un método genético en casos específicos.

Conceptos tales como los de bronceado o lava son genéticos en el sentido de que sólo se aplican a cosas que tienen un cierto origen. Pero incluso en estos casos, no es sólo la historia del *concepto mismo* la que forma parte de su contenido, sino también la de sus *ejemplos*. Para descubrir ese contenido, la filosofía no necesita más que tomar nota de su dimensión histórica; a diferencia de las disciplinas empíricas que se aplican a tales conceptos, no tiene necesidad de examinar el origen real de los candidatos potenciales.

Máximamente importante es que sea sólo el *status quo* el que determine si un concepto dado es genético o si la justificación real u óptima de una creencia o práctica menciona sus orígenes. Incluso aunque Williams llevara razón al mantener que la moralidad liberal recurría originalmente a instancias superiores, eso no comportaría *ni* que sus actuales proponentes la justificasen ahora *ni* que ésta fuera la mejor justificación posible. Si ninguna de estas opciones fuera válida, la genealogía sería irrelevante para los méritos filosóficos de la moralidad liberal. Y que lo sean depende exclusivamente del momento presente[1].

---

[1] La propia reivindicación de la verdad supuestamente genealógica que ofrece Williams no presupone ningún tipo de historia real o inventada. Williams considera un estado de naturaleza ficticio. Pero el rendimiento neto de su ejercicio es que la práctica de adquirir creencias verdaderas y de compartirlas con otros es ventajosa para las criaturas sociales, puesto que les permite reunir una información que no es directamente asequible para el individuo aislado. Mas Williams sostiene que esta práctica sería inestable a menos que sus participantes consideraran que la exactitud y la sinceridad son buenas de por sí. A este fin enriquece la historia funcional considerando nuevos aspectos del contexto de la práctica, como también sus potenciales amenazas. Pero la reivindicación se apoya exclusivamente en lo que sería beneficioso para las criaturas con capacidades humanas, con sus limitaciones y necesidades en el seno de diversos escenarios. Lo cual no depende del modo de emerger de las diversas criaturas y escenarios. La cuestión filosófica de *Verdad y Veracidad* es antropológica-cum- epistemológica más que histórica.

La ausencia de un argumento convincente de tipo general a favor del historicismo instrumental no debería ser sorprendente. Es notoriamente difícil demostrar por *cualquier método específico* que esta meta sea *esencial* para la filosofía como tal; algunos practicantes se creen incluso capacitados para alcanzar intuiciones filosóficas sin necesidad de argumentación racional (mas véase 6.5). Pero aún sigue vigente un argumento convincente de tipo general a favor del historicismo débil. Tal vez las cuestiones planteadas por los historicistas instrumentales no sean esenciales para la filosofía, pero son ciertamente provechosas. La razón de ello se encuentra en la diferencia anteriormente mencionada entre la filosofía y las disciplinas empíricas. Al igual que otras actividades cognitivas, la comprensión filosófica es un logro comunitario. Pero dada la naturaleza en parte *a priori* y en parte conceptual de la filosofía, y la combinación de continuidad y cambio entre los conceptos relevantes, el conjunto de ideas relevantes para nuestros actuales problemas filosóficos no ha quedado en modo alguno agotado para nuestros contemporáneos. Los problemas, métodos y teorías del pasado no han sido sustituidos sin más por el progreso empírico. La consecuencia de todo esto es que los esfuerzos de los pensadores pasados continúan siendo una valiosa fuente de inspiración tanto positiva como negativamente.

Los beneficios se extienden no sólo al conocimiento de las reflexiones filosóficas pasadas, sino también al de la evolución de nuestro marco conceptual. Pues por una parte, las alternativas a este habitual marco conceptual que se insertan en nuestra propia historia, es más probable que sean más pertinentes para las cuestiones que nos atañen más de cerca, aparte de estar expresadas en una lengua o estilo que podemos entender sin necesidad de emprender ningún estudio especial. Por otra, algunas características anteriormente dominantes en nuestro propio marco conceptual pueden haber retrocedido y, sin embargo, seguir representando un papel central en nuestros actuales enigmas filosóficos. Aunque en principio es posible rescatar esas características del uso y función habituales de esos conceptos, puede ser más fácil colocarlos en primera fila examinando sus anteriores estadios. Siguiendo esta línea, Anscombe (1958) y MacIntyre (1981) han sugerido que algunos de nuestros conceptos deontológicos fueron originalmente derivados de la idea de un mandamiento divino. Si están en lo cierto, esta idea podría servir para explicar por qué esos conceptos parecen apuntar a una autoridad que puede resultar enigmática desde una perspectiva secular. Finalmente, si queremos sacar partido de las reflexiones filosóficas del pasado, debemos reconocer las diferencias conceptuales y los cambios relativos a los términos clave.

3. ANACRONISMO *VS.* ANTICUARIANISMO

Existen argumentos sólidos en favor del historicismo débil, postura que es sustentada por una mayoría de filósofos analíticos. Y esto conduce a la segunda protesta historicista: la filosofía analítica es anacrónica, puesto que trata a las figuras del pasado simplemente como si fueran contemporáneas cuyas ideas tienen una conexión inmediata con las preocupaciones actuales. De acuerdo con Ayers, la filosofía analítica se atiene al «programa de alinear el pasado con el presente» (1978, p. 55). Hacking habla del «enfoque del "amigo por correspondencia" en la historia de la filosofía» (1984, p. 103), mientras que Baker y Hacker acusan a los principales intérpretes de tratar a Frege «como un colega ausente, un compañero contemporáneo del Trinity que goza de un prolongado permiso sabático» (1984, p. 4).

Algunos filósofos analíticos han respondido a la acusación de *anacronismo* con la de *anticuarianismo.* Los historicistas, dirían ellos, consideran a la historia de la filosofía como un museo en el que hay que tratarla con veneración en lugar de someterla a un escrutinio crítico. El resultado de ello es que sus narrativas son irrelevantes para los problemas filosóficos sustantivos, cualquiera que sea su rigor histórico. En esta misma vena, Broad contrasta su propio enfoque «filosófico» de la historia con uno «histórico y filológico» (1930, p. 2). El espíritu de una historia de las ideas que pone entre paréntesis las cuestiones de verdad y de potencia filosófica fue compendiado por Ross. Tras una de sus lecciones, el famoso erudito fue abordado por un estudiante que le preguntó si Aristóteles estaba en lo cierto. Y Ross le contestó: «Mi querido joven, usted no debe plantearme semejante pregunta. Yo trato meramente de descubrir lo que Aristóteles pensaba. Decidir si lo que él creía era o no verdadero, no es tarea mía sino de los filósofos» (citado por KÜNNE, 1990, p. 212). Como esta anécdota indica, tal historia de las ideas deja abiertas muchas cuestiones *filosóficas* planteadas en el pasado. No debería sorprender, por tanto, que los historiadores analíticos hayan tratado de clarificarlas. Pero ellos se han movido en direcciones diferentes.

Una perspectiva historiográfica con repercusiones distintivamente analíticas es lo que Passmore llama «polémica» (1966, p. 226). El objetivo último de ésta es exponer las propias opiniones de los comentaristas, con lo cual se convierte a los pensadores antiguos en portavoces de las posturas contemporáneas. En esta misma onda, Broad sugiere que la erudición es filosóficamente irrelevante. Para él, el único interés por nuestros predecesores se encuentra en el hecho de que «el desa-

cuerdo entre sus opiniones puede arrojar alguna luz que nos ayude a evitar los errores en los que ellos cayeron» (1930, pp. 1-2).

El enfoque polémico suscita una objeción inmediata. No es posible valorar si «el antiguo pensador ha dicho algo correcto» a menos que hubieran quedado establecidas sus propias opiniones, pues en caso contrario convertiríamos a los antiguos filósofos en portavoces de las ideas contemporáneas (RORTY *et al.*, 1984, p. 10; igualmente BAKER, 1988, p. xii; RÉE, 1978, p. 30). Esta cuestión es muy tenida en cuenta, sin embargo, por la mayoría de los historiadores analíticos. La única manera de evitar el error consiste en poner entre paréntesis las cuestiones de interpretación. Alineándose con muchos autores posteriores, Broad declara que él se interesa sólo por las respuestas a las cuestiones sustantivas «sugeridas» por autores anteriores. Más recientemente, la discusión por parte de Kripke de las consideraciones de Wittgenstein sobre seguir-una-regla *pretende suministrar una visión del argumento* «wittgensteiniano tal y como se le antoja a Kripke» más que una exégesis fidedigna del mismo (1982, p. 5). En la medida en que éste utiliza una figura del pasado meramente como un test de Rorschach para estimular cuestiones e ideas de un tipo enteramente no-histórico, tal enfoque viene a ser equivalente a una historiofobia por la puerta trasera.

Una tercera postura analítica es la doxografía. Ésta no se abstiene de atribuir opiniones a figuras del pasado, pero al mismo tiempo se contenta con comparar y contrastar posturas sin preocuparse por relaciones cronológicas, líneas de influencia intelectual o contextos más amplios. Dummett reconstruye una «historia del pensamiento» —de proposiciones y argumentos que mantienen relaciones abstractas de apoyo o de conflicto— en lugar de una «historia de pensadores» (1993, cap. 1). Un tal relato está comprometido con el rigor exegético, pero en la medida en que realmente nos está exponiendo una narración desarrollada, es en realidad una reconstrucción ficticia desde una perspectiva contemporánea o atemporal. Pese a su absoluta perseverancia como pensador sistemático, Dummett no tuvo escrúpulos en especular que Frege pudo haber contribuido al declive del idealismo alemán, cuando este movimiento se había extinguido ya de hecho antes del nacimiento de Frege en 1848[2].

Aunque en diferentes grados, tanto los enfoques polémicos, tipo de Rorschach, o los doxográficos invitan a la acusación de anacronismo. Pero afortunadamente, con esto no se agotan las opciones para los

[2] 1973, p. 683. Cuando el error fue señalado por Sluga, Dummett lo corrigió (1981, pp. 71-72 y 497).

historiadores analíticos, quienes en su gran mayoría se inclinan por lo que Passmore llama el enfoque de las «historias problemáticas» o «historia de los problemas». Esta orientación está basada en la antedicha idea de que la filosofía tiene sus raíces en problemas de un tipo especial, y que su historia refleja una evolución de esos problemas y sus soluciones. Los historiadores problemáticos plantean cuestiones como: ¿Por qué la gente se ejercitó con ciertos problemas, por qué utilizaron ciertos métodos para atacarlos, y por qué encontraron atractivas ciertas soluciones?

La historia problemática no es en modo alguno una prerrogativa de los filósofos analíticos. Fue anticipada por Hegel y explicitada por Windelband (1892). Y ha resultado ser especialmente atractiva para los historiadores analíticos. Por una parte, las historias problemáticas se ocupan del desarrollo efectivo de la filosofía. Por otra, las abordan con un espíritu genuinamente filosófico. Con ellas, los historiadores buscan comprender de qué manera todos sus desarrollos han venido a contribuir a nuestra actual situación filosófica.

La historia problemática no se ha visto ahorrado el fuego historicista. Krüger se queja de que se «haya reemplazado el genuino desarrollo temporal por un presente espurio». Su «reconocimiento de la persistencia de los problemas choca con la idea de que la filosofía avanza», y con la cual la historia está también comprometida aunque se encuentra perdida cuando trata de explicar la emergencia de nuevos problemas. Por su parte, los problemas filosóficos no son «autónomos», sino que cambian al unísono con el entorno cultural y el *contexto* social en el que aparecen (1984, pp. 81-85).

Pero las historias problemáticas no tienen por qué asumir que la filosofía progresa inevitablemente. Además, el progreso no excluye la persistencia de los problemas: y lo que es más, el progreso puede consistir en alcanzar una *mejor comprensión de éstos* y por tanto de las opciones para tratarlos. Esta comprensión es precisamente una de las cosas que los filósofos analíticos han aspirado a dominar. Moore planteó dificultades filosóficas al «intento de responder cuestiones antes de haber descubierto precisamente *qué* cuestiones pretendíamos aclarar» (1903, p. vi). Y en una inspirada referencia a la filosofía analítica, Beckerman observa que el progreso filosófico «equivale a menudo a la clarificación más que a la solución de problemas» (2004, p. 10; véase también KENNY, 2005).

La historia problemática admite también la transformación gradual de los problemas. En última instancia, una de sus preocupaciones consiste precisamente en averiguar de qué modo han evolucionado los

problemas del pasado. Finalmente, esta historia permite reconocer cómo la filosofía está empotrada en un entorno. Historiadores analíticos como Passmore, Von Wright y Kenny son totalmente conscientes de este fenómeno. Comprender adecuadamente un texto requiere a menudo la familiaridad con su contexto cultural.

Una verdadera manzana de la discordia consiste en si la filosofía requiere el conocimiento de factores sociales externos, como sugieren los historiadores (RÉE, 1978, p. 30; HYLTON, 1990, p. 3) y los sociólogos del conocimiento (KUSCH, 1995). El tipo de sus características contextuales y la relevancia que éstas puedan tener para su interpretación es un tema discutible. Que haya o no una respuesta general para ello, dependerá de los problemas hermenéuticos que los historicistas hayan tendido a esquivar (véase la sección 4). Debería ser evidente que aquellos aspectos del contexto que según el autor son familiares a los lectores, o que están ligados a suposiciones tácitas de su propio razonamiento, son más importantes que las condiciones económicas de la producción del texto. Dicho de manera más general, si lo que por encima de todo buscamos es una comprensión filosófica del contenido de un texto, más que una explicación genética (histórica, sociológica o psicológica) de su creación, nos asiste una razón muy sólida para insistir en que únicamente nos importan las características contextuales que el propio autor aduciría en su explicación y defensa (SKINNER, 1969, p. 28; FREGE, 1987, pp. ix-xxvii; ENGEL, 1997, pp. 188-192).

En última instancia, lo esencial es si el hecho de que la filosofía esté integrada en un contexto la integración milita en contra de una ambición que *es* central para los historiadores analíticos: comprender el pasado a fin de derivar lecciones filosóficas sustantivas (véase SORELL y ROGERS, 2005, pp. 3-4). Aunque esta ambición es compatible con el reconocimiento del impacto del contexto, presupone sin embargo que hay también continuidad a lo largo del tiempo. Los problemas, métodos y soluciones de una teoría filosófica remota han de ser inteligibles desde una perspectiva contemporánea, de manera que sea posible evaluar la teoría por sus *méritos transhistóricos*. El contexto es importante para entender las tesis que un texto filosófico propone, aunque la validez de esas tesis no sea relativa al contexto histórico.

En contraste con esto, a partir de Collingwood (1939, p. 69), los historicistas internos y externos al campo analítico han insistido en que los panoramas del pasado sólo admiten ser adecuadamente entendidos partiendo del interior de su propio contexto temporal, no desde la perspectiva de nuestras preocupaciones y convicciones actuales. Como resultado de ello, sostiene Baker, «los intentos de formular jui-

cios sobre el valor de posturas filosóficas *sub specie aeternitatis* están mal concebidos» (1988, p. xii). Rée vitupera la idea de problemas filosóficos o posturas «eternamente disponibles» (1978, pp. 12 y 28). MacIntyre sostiene que el «sentido de continuidad» que guía a los historiadores es «ilusorio». Es insuficiente «el acuerdo sobre los conceptos y patrones para proporcionar fundamentos que pudieran decidir entre afirmaciones rivales e incompatibles» de los diferentes «modos filosóficos de pensar» (1984, pp. 33-34). Y Rorty resume este relativismo historicista afirmando que las diferentes posiciones filosóficas son inconmensurables: no son objetivamente evaluables desde un punto de vista neutral (1979, cap. vii).

La inconmensurabilidad se presenta en dos versiones, semántica y epistémica. La inconmensurabilidad *semántica* afirma que no hay ninguna medida objetiva debido a la variación semántica existente entre los vocabularios de las diferentes teorías. Pero la *variación del significado* no entraña el *fracaso en la traducción*. No hay correspondencia biunívoca entre los términos de color rusos e ingleses, por ejemplo; mas esto no milita en contra de traducciones compuestas tales como «luz azul». Incluso en casos más complejos, como los que son habituales en las revoluciones científicas, nada prohíbe a los seguidores de una teoría T_2 que *modifiquen* su aparato conceptual a fin de glosar a T_1, introduciendo nuevos términos o construcciones basadas en su propio vocabulario. Pero ni siquiera esta especie de fracaso en la traducción comporta una *carencia mutua de inteligibilidad*, puesto que los proponentes de T_2 pueden adoptar el aparato conceptual de T_1 sin necesidad de hacerlo suyo. Los aristotélicos y los kantianos que mantienen la posición central de los particulares permanentes, son capaces de dominar la terminología «perdurantista» de los «gusanos» espacio-temporales, incluso aunque se los siga considerando derivados y desconcertantes. «El Etna entró en erupción» no es sinónimo de «parte del filamento de vida espacio-temporal ocupado por el Etna fue una erupción». Sin embargo, no es posible entender estas dos oraciones si no se comprende que ambas tienen necesariamente el mismo valor veritativo. Por esta misma razón, no hay ningún obstáculo semántico para comparar el valor veritativo de oraciones que proceden de teorías diferentes.

Según el relativismo historicista, las oraciones de un filósofo antiguo no se dejan transplantar sencillamente desde su contexto original a nuestra terminología contemporánea; pues fuera de ese contexto, esas oraciones han dejado de tener el mismo contenido. En cambio, Bennett confía en que «entendemos a Kant sólo en la medida en que podamos decir, claramente y en términos contemporáneos, cuáles eran

sus problemas, cuántos de ellos siguen siendo problemas y cuál fue la contribución de Kant a su solución» (1966, contracubierta). La contestación de Ayers, es que sólo podemos interpretar a un pensador antiguo a condición de hacerlo únicamente «en sus propios términos» (1978, p. 54). Tomada al pie de la letra, esta afirmación limita a los intérpretes al vocabulario del autor. La dificultad evidente se encuentra en el hecho de que ese vocabulario suele ser para nosotros muy poco familiar. En tales casos, la prescripción de Ayers nos obliga a explicar unas frases, proposiciones o textos que son oscuros en términos que son igualmente extraños para nosotros. Mas para entender correctamente un texto tenemos que ser capaces de explicarlo en términos que *nos resulten inteligibles.* Pero a esto cabría responder a su vez que tendríamos que ser nosotros quienes lo hicieran inteligible mediante nuestra propia inmersión en el viejo vocabulario, lo cual conduciría a su vez a la desconcertante situación de que un individuo tuviese que operar con dos vocabularios distintos *entendiendo* uno y otro, pero *sin* la menor capacidad de explicar los términos de uno en términos del otro. Aunque la idea de semejante esquizofrenia es coherente, tendría que ser el último y desesperado resorte para explicar la relación entre teorías diferentes.

En cualquier caso, la inconmensurabilidad semántica no es una opción viable para los historicistas. Si las figuras del pasado fueran tan extrañas que jamás pudiésemos llegar a comprenderlas en términos contemporáneos, tratar de estudiarlas sería inútil. No sería una sorpresa, por tanto, que hasta los historicistas garantizaran en última instancia la conmensurabilidad semántica, al menos cuando lo que estuviera en juego fueran sus propias lecturas del pasado (p. ej., MACINTYRE, 1984, pp. 42-43). Al parecer, el peligro de la inconmensurabilidad se extiende como espesa niebla sobre la historia de nuestro tema si se lo aborda con los rudos métodos de los filósofos analíticos, pero se ilumina milagrosamente cuando los historicistas proyectan una elegante mirada sobre él.

El historicismo debería en cambio girar sobre sus goznes hacia la inconmensurabilidad *epistémica.* Así, para Rorty no hay ventaja alguna en el hecho de poder adjudicar posiciones filosóficas desde diferentes períodos de tiempo, puesto que no se dispone de «ningún test *independiente* de exactitud de la representación», de ningún modo de avanzar más allá de muestro sistema de creencias y de nuestro aparato conceptual como totalidad para compararlo con la realidad (1991, p. 6).

Como observa Baldwin, no es en absoluto obvio que una valoración filosófica objetiva tenga que requerir semejante proeza incohe-

rente (2001, pp. 272-273). Una alternativa consiste en juzgar a las teorías por su consistencia interna y por la medida en que alcanzan sus propias metas. A su vez, la inconmensurabilidad epistémica está sujeta a diversas objeciones, dado que su conclusión relativista puede verse auto-refutada por el hecho de estar implícitamente implicada en la defensa de una especie de corrección que explícitamente ella misma rechaza (ENGEL, 1997, p. 194). Los relativistas consistentes tendrían que considerar su propia animosidad hacia la historiografía analítica como algo que no es más que la expresión de un *Zeitgeist* diferente.

Por otra parte, del hecho de que las ideas filosóficas específicas hayan de entenderse sobre la base de un contexto más o menos amplio, no se sigue que esas ideas sólo puedan ser comprendidas mediante la *aceptación* de ese contexto. Es posible reconocer, por ejemplo, que un enunciado particular sea inteligible, plausible o convincente, dadas otras suposiciones adoptadas por el autor. Mas esto no nos impide dudar del enunciado en cuestión, supuesto que tengamos razones para rechazar esas suposiciones. Y a la inversa, podemos criticar una afirmación que consideramos correcta sobre la base de que es incompatible con otros supuestos que el propio autor da por garantizados. En cualquiera de ambos casos, tenemos que reconocer que el contexto no anula en modo alguno la posibilidad de una valoración racional.

Finalmente, como bastón con el cual poder golpear a los historiadores analíticos, la tesis de la inconmensurabilidad no es más que una petición de principio. Pues ésta asume lo que niega lo anterior: que la continuidad para el debate racional es insuficiente. Los historicistas relativistas se inclinan hacia un razonamiento circular. Por una parte se supone que el relativismo es una lección extraída de la historia; por la otra, que la lección sólo les será revelada a los que se hayan aproximado a la historia con el correcto espíritu relativista. Hacking ha llamado la atención sobre el modo inmediato en que Descartes habla a los estudiantes contemporáneos aún no graduados (1984, pp. 107-108). No hay razón alguna para considerarlos engañados. La idea de Descartes *de que nada en mi experiencia indica si estoy despierto o soñando*, debe ser entendida históricamente como si se tratase de una herramienta heurística dirigida al establecimiento de unos fundamentos para una nueva ciencia positiva. Mas esto no excluye en modo alguno su utilización como argumento escéptico. Ni tampoco impide la confrontación racional entre la pretensión de Descartes y la afirmación contraria de los epistemólogos posteriores.

4. EQUIDAD HERMENÉUTICA

No existe ningún argumento convincente contra el proyecto analítico de evaluar las antiguas teorías filosóficas por su verdad y coherencia. En todo caso, los papeles pueden estar trastocados. Aunque lejos de ser el único medio de revelar el pasado, abstenerse del juicio puede incluso equivaler a ocultarlo. Para comprender aquello de lo que se habla, el historiador necesita poseer un sentido genuino de lo que significa estar preocupado por un problema filosófico, y adoptar una decisión al respecto. La actitud distanciada prescrita y ocasionalmente adoptada por los historicistas está reñida con la postura comprometida prescrita por la mayoría de los filósofos del pasado. Abstenerse de alabar o atacar a sus predecesores, no es algo que se les pudiera haber ocurrido siquiera a ellos.

Hay un sólido argumento contra la abstinencia filosófica. En la tradición hermenéutica encontramos un «principio de equidad» según el cual *una buena interpretación de un texto da por hecho que su autor es racional*, a menos que lo opuesto haya sido demostrado. Y en la discusión analítica sobre la traducción radical encontramos un «principio de caridad» según el cual debiéramos abstenernos siempre de traducir las expresiones de un lenguaje enteramente extraño como siendo obviamente falsas.

Para los combatientes en la batalla del historicismo, estos principios hermenéuticos son una espada de doble filo. Por una de las partes, intervienen en esta batalla cuestiones exegéticas y substantivas, sugiriendo que no podemos *entender* bien un texto si no tomamos partido sobre sus afirmaciones. Por la otra, amenazan con abrir un juicio sustantivo sólo para cerrarlo enseguida, puesto que parecen dar por sentado que la postura que en éste se adopte ha de ser *afirmativa.* En lugar de favorecer un enfoque analítico duro, ésta postura prestaría apoyo a la actitud reverencial de la filosofía tradicionalista.

Mas ¿hasta qué punto está afilada la espada en todo caso? Obsérvese en primer lugar que el término hermenéutico «equidad», es superior al analítico «caridad», puesto que evita la sugerencia de que el intérprete tenga que mostrar alguna especie de autodominio —moral o cognitivo—. A continuación, debemos considerar por separado al menos tres dimensiones de la equidad:

1. asumir que las opiniones expresadas son realmente verdaderas;
2. asumir que esas opiniones son en general coherentes;
3. asumir que la emisión/texto es adecuado para los propósitos del hablante/autor.

Algunas formulaciones de la equidad parecen dar a entender que la interpretación adecuada excluye la posibilidad de adscribir opiniones irracionales. Pero, sin embargo, lo que la equidad demanda de hecho es solamente una *presunción débil* de racionalidad, que puede quedar anulada en cualquier caso individual. Sus proponentes insisten sobre un «consenso de apoyo» (GADAMER, 1967, pp. 104-105), un trasfondo de presunciones compartidas que permita el desacuerdo en el detalle mientras que excluye el «error masivo» (DAVIDSON, 1984b. pp. 168-169).

Quine sólo prohíbe la adscripción de creencias que sean falsedades empíricas evidentes o contradicciones lógicas explícitas. Davidson en cambio suele aplicar, en todos los casos, la caridad a todos los tipos de creencias, y nos invita a «maximizar el acuerdo» con los intérpretes. Este proceder se nos impone, reconoce Davidson, porque en la interpretación radical no podemos conocer lo que piensan los nativos ni el significado de sus expresiones. Suponer o asumir lo que ellos creen que nosotros crecemos es el único modo de resolver esta ecuación con dos incógnitas (1984b, pp. xvii, 101 y 136-137).

Este tipo de equidad abriría sin duda el caso de los méritos sustantivos de un texto filosófico solamente para cerrarlo. Pero semejante proceder sería erróneo. En la comunicación normal «doméstica» —incluidos los intercambios filosóficos— damos normalmente por garantizado el acuerdo en la comprensión de la mayoría de las expresiones, un acuerdo que nos deja abierta la posibilidad de discrepar en nuestras creencias. Incluso en la interpretación radical, la maximización del acuerdo no es inevitable; por el contrario, con frecuencia conduciría a una interpretación equivocada (GLOCK, 2003a, pp. 194-199). Es un error adscribir a la gente opiniones que nosotros tomamos por correctas incluso en aquellos casos en los que no existe explicación alguna sobre el modo en que pudieran haberlas adquirido. Las interpretaciones deberían adscribir creencias que desde el punto de vista epistemológico fuera *plausible* que la gente tuviera, con independencia de que coincidieran o no con las nuestras.

Un segundo argumento para maximizar el acuerdo está ligado con la referencia. Sería erróneo contemplar la posibilidad de que las creencias de un sujeto acerca de un tópico X estuvieran *total y absolutamente* equivocadas; pues en este caso no tendríamos ya el menor fundamento para asumir que esas ideas fueran ciertamente ideas sobre X. «Un error tan sostenido correría el riego de despojar al sujeto de su misma esencia» (DAVIDSON, 1984a, p. 18). Esta observación no refuerza, sin embargo, la tesis más sólida de Davidson de que la *mayoría* de

las creencias de un sujeto relativas a X deben ser verdaderas, y que los errores que nosotros atribuimos normalmente a nuestros predecesores son demasiado masivos:

> [...] ¿hasta qué punto estamos seguros de que los antiguos [...] creían que la Tierra era plana? *¿Esta* Tierra? Bien esta Tierra nuestra es parte del sistema solar, un sistema identificado en parte por el hecho de que es una agrupación de cuerpos grandes, fríos y sólidos que circulan en torno a una gran estrella incandescente. Si alguien cree que *nada* de esto es propio de la Tierra, ¿es cierto entonces que la Tierra coincide con lo que él está pensando de ella? (1984b, p. 168).

¡Sí! Es la respuesta correcta, aunque no solicitada, a la pregunta retórica de Davidson. Para hablar sobre la Tierra no es necesario estar en lo cierto respecto a los tópicos investigados por los científicos que él menciona. Todo lo que se necesita es una identificación como: «El gran cuerpo sobre el que actualmente nos encontramos», o «el cuerpo que contiene a los continentes y los océanos». Si alguien señala hacia el suelo y dice sinceramente: «Nos encontramos actualmente sobre un enorme disco plano. Si usted continúa avanzando en la misma dirección, eventualmente tendrá que precipitarse fuera del borde», cree evidentemente que la Tierra es plana, al igual que nosotros creemos que es esférica.

Dos de estas lecciones generales tienen aplicación directa en la interpretación filosófica. En primer lugar, no podemos limitarnos simplemente a maximizar el acuerdo, puesto que sería un craso anacronismo adjudicar (real o presuntamente) a los textos antiguos unas perspectivas que sólo fueron verificables muchos siglos más tarde. En segundo, la necesidad de comprender el trasfondo no entraña la obligación de vislumbrarlo. Para entender la *Crítica de la razón pura* de Kant se necesita un verdadero caudal de conocimiento contextual, que va desde detalles como el trasfondo legal de su término «deducción» hasta la estratégica tensión entre su concepción sorprendentemente apriorística de la ciencia natural por una parte, y su no menos sorprendente animadversión empirista hacia la metafísica por otra. Pero el intérprete puede permitirse admitir sólo una parte de este trasfondo sin pasarlo por alto y sin apartar sus ojos de la mencionada tensión.

En otros aspectos, los textos filosóficos presentan una especie de desafío único. Las disputas filosóficas son de un tipo especialmente fundamental, aunque no giren en torno a una serie de errores básicos de observación que incluso una equidad moderada suprimiría. A menudo, el desacuerdo —sea o no consciente— no se plantea con relación a las verdades fácticas de las afirmaciones empíricas, sino al en-

tendimiento de conceptos o términos particulares. Mientras que se da *por garantizada la inmensa mayoría de los términos aquí utilizados, no* ocurre lo mismo con los que han sido filosóficamente contestados en algún pasaje particular. De acuerdo con ello, consideramos a la verdad fáctica como algo claramente irrelevante y la verdad conceptual no puede darse por sentada.

¿Qué cabe decir sobre el segundo aspecto de la equidad? Hay una buena razón para mantener que es imposible creer en una contradicción *explícita* de la forma «p & $\neg p$». Si alguien utiliza sinceramente y sin cualificación alguna una proposición de esta forma (p. ej., respecto al tiempo o aquello de lo que se habla), está manifestando con ello que no ha entendido al menos uno de los términos indicados, y por tanto que la fórmula es incompatible con la expresión de la pretendida creencia. Si esto es así, no es claro de qué modo se *podría* mantener una creencia de este tipo sin socavar el propio estatuto de uno como agente racional y por tanto como un genuino sujeto de creencias. Sin embargo, es posible mantener creencias que *resultan ser* contradictorias, es decir, que se resisten a ser expresadas de una manera coherente.

Cuando se trata de interpretar textos, incluso la adscripción de contradicciones explícitas no carece de límites. Porque un texto no es una expresión inmediata de una única creencia. Pues puede expresar más bien creencias manifiestas que el autor mantuvo en diferentes estadios de la composición. Debido a una distracción, el autor pudo fácilmente olvidar su reconocimiento de que una creencia expresada en la página X era incompatible con otra expresada en la página Y, o simplemente haber cometido un desliz en el momento de escribir el texto.

Tales contratiempos afectan incluso a los gigantes. Por ejemplo, en *La Crítica de la razón pura,* B3, Kant considera el principio que dice que «toda alteración tiene su causa» como un juicio sintético *a priori* no puro, mientras que según B5 es un juicio sintético *a priori puro*. En lugar de imponer una serie de elaboradas revisiones sobre la interpretación del texto, resulta más equitativo diagnosticar una inconsistencia. Por otra parte, el conocimiento en este caso de la desgraciada génesis del texto disminuiría nuestra disposición a leer con mayor profundidad algunas de sus aparentes inconsistencias. Sospecho que los comentaristas que creen que no se deben adscribir nunca inconsistencias a un autor, no se han tomado nunca la molestia de releer sus propios escritos.

Consideraciones similares son aplicables al tercer aspecto de la equidad. A veces es más equitativo para el autor considerar un texto como una oscura expresión de su pretendido mensaje, simplemente

porque la alternativa lo enfrentaría con opiniones que o están equivocadas o están reñidas con otras partes de su obra. Lo cual conduce a mostrar que los diferentes aspectos de la equidad pueden entrar en conflicto, y que la equidad no puede ser nunca suprema, sino adaptada al texto y al autor. Al final, deberemos sopesar las diferentes consideraciones, basadas todas ellas en nuestro conocimiento general del caso individual.

Hemos visto ya que para alcanzar algo más que una comprensión nominal, necesitamos relacionar el texto con nuestros propios términos, intereses y creencias. Pero ahora resulta también evidente que no es necesario proyectar sobre los intérpretes la mayor parte de nuestras creencias. En conjunción, estos dos puntos favorecen el compromiso crítico adoptado por los historiadores analíticos. Tal vez la formulación más chocante de esta conjunción proceda de Gadamer, sin embargo. Por una parte, tenemos que relacionar el texto con nuestros propios intereses y convicciones, por la otra, el texto representa un desafío en *la medida en que sus afirmaciones sobre la materia en cuestión difieren* de lo que a nosotros nos parece ser la verdad (1960, pp. 286-290). El resultado ideal sería un diálogo, una «fusión de horizontes». El intérprete está abierto al texto precisamente porque lo trata como un desafío filosófico. Permite que el texto cuestione tanto su propia comprensión del texto mismo *como* sus prejuicios sobre la materia en cuestión. El diálogo puede requerir o bien una revisión de la interpretación, o de los prejuicios, o puede mas bien confirmar la atribución de error original. En ninguno de estos casos puede el intérprete ignorar sin más las cuestiones relativas a la verdad y a la lógica[3].

Resistirse a aplicar la verdad de modo general abre las puertas no sólo para considerar a los intérpretes como equivocados. Puede también revelar que en ciertas cuestiones se mantienen no sólo puntos de vista *diferentes*, ¡sino que ellos llevaban razón y nosotros estábamos equivocados! Al aproximarnos a un texto o cultura extraños, deberíamos tener muy presente la posibilidad de que nosotros tuviéramos algo que aprender. Es ésta una lección de la tradición hermenéutica que sus admiradores analíticos tienen que asimilar aún. Pues es una lección que concuerda con las actitudes y prácticas dominantes de los historiadores analíticos: deberíamos aprender de un texto tomándolo muy en serio como productor y transmisor de cuestiones de interés sustantivo.

---

[3] Mulligan (1991, p. 116) se queja con toda razón del pasaje en el que Gadamer abjura de los análisis críticos de los antiguos textos. Mi postura es que algunos de los propios principios hermenéuticos de Gadamer apuntan en la dirección opuesta.

La puesta entre paréntesis de tales cuestiones que practica el historicismo no funciona porque los textos filosóficos hacen afirmaciones cognitivas de un tipo no-histórico. La comprensión de estas afirmaciones se ve reforzada por el conocimiento de las cuestiones discutidas. La idea de que la historia de un determinado tema se beneficia de su ser neutral respecto de la validez de las afirmaciones examinadas o incluso de la ignorancia sobre el tema de esas afirmaciones, no es más plausible en filosofía de lo que lo es con respecto a la ciencia. La pretendida insolencia de tratar a los textos filosóficos *sub specie aeternitatis* equivale de hecho sólo a esto: los filósofos analíticos hablan por voz propia, en lugar de rechazar constantemente sus propias creencias. Conscientes de la diferencia entre verdad y creencia, lo son también de la posibilidad de que sus creencias resulten ser falsas. Y si históricamente son conscientes de ambas cosas, como lo es una buena proporción de ellos, serán también conscientes de que la lectura de un texto que proviene del pasado coloca tanto al autor como al intérprete precisamente ante ese reto.

En conclusión: ni la historiofobia ni el anacronismo son una característica dominante en la filosofía analítica. Y en la medida en que en su gran mayoría (pero no en su totalidad), se resisten a los excesos del historicismo (historicismo intrínseco e instrumental, relativismo histórico, caridad indiscriminada), los filósofos analíticos están del lado de los ángeles.

CAPÍTULO V

DOCTRINAS Y TÓPICOS

Tal vez sean muchos los lectores que piensen que hasta ahora me he entretenido demasiado andando por las ramas. En la medida en que la filosofía analítica es una actividad, tradición o corriente genuinamente filosófica, ¿no deberían sus cultivadores permanecer unidos por una serie de lazos e intereses filosóficos? Hora es ya de presentar la sugerencia más bien obvia de que la filosofía analítica se caracteriza por una serie de tópicos y/o doctrinas. Podríamos llamar «material» al conjunto de esos tópicos o concepciones doctrinales a fin de distinguirlo de las concepciones formales (metodológicas y estilísticas) que serán consideradas en el capítulo siguiente.

Los filósofos tienen una notoria inclinación hacia el desacuerdo, y una inspección profunda no tarda en revelar la existencia de una diversidad incluso en el seno de las escuelas o movimientos realmente paradigmáticos. En el caso de la filosofía analítica, este fenómeno general es particularmente pronunciado. La mayoría de los comentaristas concuerdan con la negación de Soames de que la filosofía analítica sea una «escuela o enfoque de la filosofía altamente cohesionado, con un conjunto de doctrinas fuertemente entretejidas que la definen» (2003, p. xii). Incluso en lo tocante a corrientes específicas, los eruditos contemporáneos se toman la molestia de subrayar que tales corrientes incluyen actualmente una variedad mayor de lo que comúnmente se piensa. Tanto Hacker (1996, pp. 228-229) como Warnock (1998) afirman que la etiqueta «filosofía del lenguaje ordinario de Oxford» fue utilizada solamente por sus oponentes, y que la filosofía oxoniense de posguerra no constituyó nunca una escuela uniforme. Similarmente, los historiadores del positivismo lógico mantienen que éste no fue nunca una facción filosófica monolítica de carácter popular (HALLER, 1993; UEBEL, 1991). Como tuvimos ocasión de observar (cap. I.2), muchos filósofos analíticos consideran a las escuelas filosóficas y a

los ismos como algo intelectualmente malsano, puesto que conservan ese saborcillo que ellos asociarían más bien con sus oponentes.

En cuanto a lo tocante a corrientes específicas en el seno de la filosofía analítica, sin embargo, las declaraciones de diversidad y heterodoxia deben tomarse con algo más de una pizca de sal. En última instancia, los positivistas lógicos diseñaron y aplicaron de manera consciente una serie de etiquetas a su propia posición: «filosofía científica», «visión científica del mundo», «positivismo lógico», «empirismo lógico», etc. Poseían sus propias sociedades (*Verein Ernst Mach* en Viena, *Gesellschaft für Wissenschaftliche Philosophie* en Berlín), revistas (*Erkenntnis*), series de publicaciones (*Schriften zur Wissenschaftlichen Weltauffassung*) y congresos (en especial sobre la Unidad de la Ciencia). El Círculo de Viena publicó incluso su propio «Manifiesto» (CARNAP, NEURATH y HAHN, 1929). Los positivistas lógicos tuvieron también sus propias disputas internas y sus facciones —notablemente lo que ahora se conoce como el ala izquierda y el ala derecha del Círculo de Viena— como corresponde a toda escuela filosófica apropiada. Además, sus primeros escritos abundaban en encendidos pasajes sobre objetivos comunes, convicciones, y enemigos, al igual que sobre la necesidad de colaboración y de «trabajo colectivo» del tipo que es familiar en las ciencias naturales (1929, pp. 6–7). Y aún más, durante sus días de apogeo, los positivistas lógicos se mantuvieron unidos en su rechazo de la metafísica y del conocimiento sintético *a priori*, al igual que en sus compromisos con el empirismo y la unidad de la ciencia.

Con la posible excepción de Austin, los analistas conceptuales no aspiraron a la colaboración científica o a la formación de grupos cohesionados bajo una sola bandera filosófica. Sin embargo, compartieron un *esprit de corps* especialmente en sus contactos con extraños tales como los temibles positivistas lógicos y los infravalorados filósofos continentales (véase cap. III.1). Por otra parte, compartieron algunas posiciones generales relativas a la naturaleza de la filosofía. Permanecieron unidos en la cuestión del giro lingüístico, en la distinción entre filosofía y ciencia, y en la preferencia por el análisis y la paráfrasis de lo vernacular frente a la construcción de lenguajes artificiales.

En la actualidad son incontables los ismos en el seno de la filosofía analítica, aún prescindiendo de etiquetas como «semántica de California» y «derecha wittgensteiniana», utilizadas peyorativamente por sus oponentes. Algunos «ismos» tienen su origen en los grandes pioneros y héroes. Por nombrar sólo unos pocos, existen etiquetas tales como wittgensteinianos, nuevos wittgensteinianos, quineanos, sellarsianos y

davidsonianos. Existen también «ismos» de un tipo más o menos general: naturalismo, fisicalismo, descriptivismo y anti-realismo (semántico), juntamente con una muchedumbre de *neo*-ismos (neofregeanos, neorussellianos) y *quasi*-ismos («quasi-realismo») aparte de algunos oponentes de las ideas meta-éticas de Hare y Mackie, que orgullosamente se autodenominan «anticognitivistas». En resumen, la filosofía analítica ha lanzado las etiquetas taxonómicas rivalizando incluso con el más barroco de los esfuerzos continentales. Al menos los miembros de un grupo, que se llaman a sí mismos «The Canberra Planners», con base en la Universidad Nacional Australiana, han llegado a publicar un *Credo* en Internet: <web.syr.edu/~dpnolan/philosophy/Credo (28.10.2004)>. El *Credo* declara, entre otras cosas: «Nosotros creemos en la corrección sustancial de las doctrinas de David Lewis sobre la mayoría de los temas (salvo el de la naturaleza de los mundos posibles)». Y acaba con un «Amén», como corresponde a semejante efusión de piedad. Aunque en tono de burla, este *Credo* testifica sin embargo el hecho de que algunos filósofos analíticos sienten la necesidad intelectual o emocional de suscribir públicamente no sólo un conjunto concreto de *doxa* u opiniones, sino también manifestar su creencia en un líder.

En la medida en que la imagen o auto-imagen de la filosofía analítica está determinada por uno u otro de sus diversos movimientos o escuelas, la idea de definirla por referencia a una serie de tópicos o doctrinas es realmente plausible. El problema evidente se encuentra en el hecho de que las características de la filosofía analítica son aplicables a una serie de autores, escuelas, movimientos y doctrinas *diferentes* que a menudo se *oponen* entre sí. Como resultado de ello, las definiciones materiales de la filosofía analítica son demasiado pobres. No obstante, vale la pena examinar su fortaleza y su debilidad, aunque sólo sea porque algunas de ellas han sido propagadas por eminentes usuarios y eruditos.

Los filósofos analíticos no son ajenos a la controversia. La línea de los atomistas se manifiesta contra los holistas, los teístas contra los ateos y agnósticos, los materialistas y realistas contra los fenomenalistas e idealistas, los utilitaristas contra los deontólogos y teóricos de la virtud, las teorías conflictivas del significado y de la mente abundan por docenas, y así sucesivamente. Por ello, y para ser incluso remotamente plausibles, las pretendidas doctrinas definitorias han de ser suficientemente generales y tener implicaciones para el método y la auto-imagen de la filosofía. A continuación voy a discutir las definiciones de filosofía analítica por referencia a cuatro doctrinas: el rechazo de la

metafísica (sección 1), el giro lingüístico (sección 2), la división del trabajo entre filosofía y ciencia (sección 3), y el naturalismo (sección 4). La sección final retoma la cuestión de si los filósofos analíticos están unidos por una exclusión de ciertos tópicos o por una obsesión con algunos de ellos.

1. LA CRUZADA CONTRA LA METAFÍSICA

La concepción doctrinal inicial asocia a la filosofía analítica con el repudio de la metafísica. Esta visión de la filosofía analítica fue bastante común entre los primeros oponentes, aunque a menudo se referían a ella bajo otras etiquetas, en concreto las de positivismo lógico, análisis y filosofía lingüística (BLANSHARD, 1962; LEWIS, 1963). Esta denominación persiste aún hoy, especialmente en el continente (p. ej., en MÜLLER y HALDER, 1979, p. 18; HÜGLI y LÜBCKE, 1991, p. 35). Tal como se indicó en el capítulo 3.5, la actual división entre filosofía analítica y continental estuvo precedida por la de filosofía analítica y *tradicional*. La filosofía tradicional estaba predominantemente comprometida con la idea de que la metafísica puede brindarnos intuiciones distintivamente filosóficas sobre la naturaleza de la realidad, y los filósofos que aún enarbolaban la bandera de la filosofía tradicional siguieron siendo el blanco de la cruzada antimetafísica de los positivistas lógicos. Incluso algunos filósofos continentales que no cultivaban la metafísica tradicional (BABICH, 2003) criticaron a los filósofos analíticos por adoptar una actitud deflacionista que buscaba disolver los problemas filosóficos en lugar de revelar su profundidad.

Los miembros del Círculo de Viena caracterizaron su común actitud como una *concepción científica del mundo*, siguiendo el título de su manifiesto (CARNAP, HAHN y NEURATH, 1929). Esta visión científica veía en la ciencia el epítome de la racionalidad humana que habría de barrer a la teología y a la metafísica como vestigios de las Edades Oscuras. Los positivistas lógicos veían a la metafísica como teología disfrazada, y por tanto como expresión de la superstición o del impulso artístico mal orientado. A la manera verdaderamente teutónica, se veían a sí mismos en el papel de «soldados de caballería de la escuela anti-metafísica de investigación resueltamente científica» (FRANK, 1935, p. 4). En su cruzada contra la metafísica, nuestros caballeros vieneses utilizaron tres armas devastadoras: la nueva lógica de Frege y Russell, la tesis del *Tractatus* de que toda necesidad es tautológica, y el criterio verificacionista de significatividad, que ellos derivaron de

sus contactos con Wittgenstein. En esta misma actitud, Carnap y Ayer afirmaron que la noción hegeliana de lo Absoluto no es más que un pseudoconcepto. Una oración como «Sólo lo Absoluto contiene a la verdad como tal» no tiene más significado literal o cognitivo que la secuencia-sonora «Ab sur ah», puesto que no habría experiencia alguna capaz de establecer su verdad o su falsedad. Similarmente los pronunciamientos de Heidegger «Conocemos la Nada» o «La Nada nadea» corren parejas con «Cesar es y». Todos ellos violan las reglas de la sintaxis lógica al tratar el término «nada» —un cuantificador lógico que indica la ausencia de cosas de un cierto tipo— como si fuera el nombre de una cosa particularmente misteriosa (CARNAP, 1932; AYER, 1936, p. 59).

Mas ¿cómo podría alguno de entre los más inteligentes miembros de la raza humana —*una auto-imagen fácilmente aceptada tanto por* filósofos analíticos y continentales confundir un mero galimatías *con una profunda reflexión sobre la esencia de la realidad?* La respuesta de los positivistas a esta cuestión es igualmente chocante, y tiene más de una deuda contraída con la *Lebensphilosophie* (filosofía de la vida) de Nietzsche y su crítica de la metafísica. Las proposiciones metafísicas no tienen significado cognitivo, puesto que no son ni verificables ni falsables. Pero expresan una especie de «poesía conceptual» que despierta ciertas emociones y una cierta actitud hacia la vida o sentimiento vital (*Lebensgefühl*). Mas, desgraciadamente, lo hacen de manera insatisfactoria y equívoca, puesto que disimulan esas emociones *bajo la forma de un enunciado sobre la esencia del mundo* (CARNAP, 1963, p. 4; 1932, pp. 78-80; AYER, 1936, pp. 59-61; SCHLICK 1926, p. 158). Los metafísicos son «poetas extraviados» o «músicos sin talento musical». Los metafísicos monistas son Mozarts fracasados, puesto que expresan una actitud armoniosa hacia la vida; los dualistas en cambio son un Beethoven frustrado porque expresan una actitud heroica de una manera igualmente equivocada. Y ¿qué tipo de metafísica produciría un Vaughan Williams extraviado? ¡La de una mente que vacila!

Pese a habérsele asignado papel de suministrador de armas, Wittgenstein desaprobaba la guerra en nombre de la metafísica. Criticó a los positivistas lógicos sobre la base (justificada) de que «no había nada nuevo en relación con la abolición de la metafísica» (NEDO y RANCHETTI, 1983, p. 243). En conversaciones con miembros del Círculo de Viena, Wittgenstein no sólo defendió a Schopenhauer, sino que incluso fingió haber entendido lo que Heidegger quería decir con los términos *Ser y Angustia* (1979, p. 68; CARNAP, 1963, pp. 26-27). Witt-

genstein era ajeno a la trayectoria cientifista de la superación positivista de la metafísica. Sin embargo, se mostró oficialmente hostil a todos los pronunciamientos metafísicos tanto en su primera época como en la última. Sin la menor duda, el *Tractatus* había sostenido que hay verdades metafísicas sobre la estructura esencial que el lenguaje y el mundo han de compartir. Pero al mismo tiempo mantuvo que esas verdades no podían ser «dichas» —o significativamente expresadas en proposiciones filosóficas— pero sí admitían ser «exhibidas» en proposiciones empíricas debidamente analizadas. Mas esta idea de una metafísica inefable está en franco contraste con la tradición metafísica. Por otra parte, el propio Wittgenstein abandonó en su obra posterior la idiosincrásica idea de una metafísica inefable *sin* reinstaurar la venerable posibilidad de una metafísica expresable (GLOCK, 1996, pp. 330-336, HACKER, 2001, caps. 4-5). Las teorías metafísicas, continuaba insistiendo, son «castillos de naipes» erigidos a base de confusiones lingüísticas. Requieren ser derruidas para «liberar a las palabras de su carga metafísica y devolverlas a su uso ordinario», es decir, para recordarnos el modo en que utilizamos las palabras fuera del discurso metafísico (1953, §§ 116-119).

En un grado menor, la definición anti-metafísica cubre también la abstención de las afirmaciones metafísicas practicadas por la mayoría de los filósofos de Oxford. Pero esa abstención fue superada, al menos nominalmente, por la metafísica descriptiva de Strawson. Por su parte la definición deja igualmente fuera a Moore y a Russell, quienes a lo largo de sus carreras expusieron doctrinas explícitas al respecto. Mientras que Russell daba la bienvenida a la aspiración positivista de cultivar la filosofía científica mediante el uso del análisis lógico, se oponía en cambio a sus ataques a la metafísica (1940, p. 21, caps. 22 y 25; 1950).

Pero al mismo tiempo, tanto Moore como Russell contribuían a las ideas que informaban el ataque a la metafísica. Muchos filósofos del pasado habían menospreciado infundadamente las teorías de sus predecesores por parecerles falsas, infundadas o inútiles. El primer Wittgenstein acusó a las teorías metafísicas de adolecer de un defecto aún más básico: el de ser absurdas. No se trataba sólo de que ofrecieran respuestas erróneas, sino de que incluso las cuestiones que los metafísicos planteaban estaban mal dirigidas (lo que los positivistas lógicos llamaban «pseudo-cuestiones»). Esta crítica del *sin-sentido* estaba inspirada por la táctica de Moore de cuestionar la cuestión: Moore trató de *disolver* en lugar de responder a las cuestiones que conducían a alternativas filosóficas mal orientadas. Para ello se inspiró igualmente

en la teoría de tipos de Russell, que introducía una dicotomía sistemática entre las proposiciones que son verdaderas o falsas y las que carecían de significado, aunque éstas pudieran ser impecables en lo concerniente al vocabulario y a la sintaxis (p. ej., 1919, p. 137).

La idea de que al menos *algunas* teorías metafísicas podían mostrarse incapaces de tener sentido había comenzado a perfilarse aún antes. Durante el curso de su crítica de Fichte, Schelling y Hegel, Bolzano confesaba que había dudado de que él mismo pudiera haber fantaseado sobre el significado correcto de estos autores (1837, p. 1, §7), anticipando con ello observaciones similarmente irónicas de filósofos analíticos. La propia actitud de Frege respecto a la metafísica es ambivalente. Por una parte, su filosofía de la lógica y de la matemática lo obliga a sopesar las afirmaciones metafísicas de peso sobre los objetos abstractos. Por otra, aunque no condenaba a la metafísica, Frege insistía en que ésta debería representar un papel secundario en lógica. La lógica no puede seguir asentando su base sobre un fundamento metafísico más que en uno psicológico, puesto que la lógica está presente en todas las actividades cognitivas: «Considero como un signo de error *que la lógica tenga necesidad de la metafísica y la psicología, disciplinas* ambas que necesitan a su vez de los principios lógicos. En último extremo, ¿dónde se encuentra aquí el fundamento real en el que todo lo demás descanse? O ¿es que se da aquí el caso del barón de Münchhausen, que se extrajo a sí mismo del pantano tirándose de sus propios cabellos?» (1893, p. xix).

Incluso esta reclamación mínima es rechazada, sin embargo, por algunos filósofos analíticos contemporáneos. Un tema recurrente en las publicaciones recientes es que la metafísica no está sólo legitimada sino que es el tema más fundamental tanto dentro como fuera de la filosofía. Despreciando la advertencia de Frege de que, por su misma definición, es la *lógica* la que investiga los principios del razonamiento presupuesto en *todas* las disciplinas cognitivas, Lowe sigue manteniendo que la metafísica es «la forma más fundamental de investigación racional» (1998, p. vi).

Este cambio de fortuna es particularmente chocante en el caso de la ontología. Los positivistas lógicos habían acusado a la ontología de ser o bien trivial o bien carente de significado. Pero las actitudes cambiaron a partir de los años cincuenta en adelante, arrastradas por la onda de la concepción naturalista de la ontología sustentada por Quine. En lugar de esbozar una manifiesta sonrisa ante la sentencia de Heidegger «La Nada nadea», los filósofos analíticos adoptaron la ontología con un aire de venganza. El grito de guerra de que la filosofía debiera in-

teresarse por las cosas mismas y no por meras palabras, por la realidad en lugar de los conceptos, fue ganando terreno (p. ej., WOLTERSTORFF, 1970, p. xii; ARMSTRONG, 1980, pp. 37-39). Incluso hoy, la mayoría de los filósofos analíticos repudiarían la idea de que la ontología investiga el «Ser» o la «Nada» puesto que ambos conceptos están basados en la cosificación (véanse JUBIEN, 1997, p. 1; JACQUETTE, 2002). No obstante, se asume por lo general que la ontología se ocupa principalmente de dos problemas que son más fundamentales que los de la epistemología, de la semántica e incluso quizá de la lógica (p. ej., LAURENCE y MACDONALD, 1998, pp. 3-4; cfr. GLOCK, 2003, cap. 2).

¿Qué clases de cosas existen?

¿Cuál es la naturaleza o la esencia de estas clases?

Mientras que la concepción naturalista de la ontología que sustenta Quine rehabilitó la primera cuestión contra el positivismo lógico, la segunda fue reinstaurada contra Quine por la reanimación del esencialismo de Kripke. Como resultado de ambos desarrollos, la mayor parte de sus actuales seguidores consideran la anterior hostilidad hacia la ontología y la metafísica como una revuelta infantil de la filosofía analítica. Putnam escribe: «mientras que en una época (durante el período del positivismo lógico) [la filosofía analítica] fue un movimiento antimetafísico, esa tendencia se ha tornado en el movimiento más pro-metafísico de la escena del mundo filosófico» (1992, p. 187). Aunque no conozco cuáles puedan ser las alternativas que Putnam tenga en mente, comparto su diagnóstico. Son muchos los filósofos continentales que suscriben el proyecto de reconstruir la metafísica. Y la historia nos ha enseñado que muchos filósofos tradicionalistas respetan los sistemas metafísicos más por su propia ingeniosidad que por la posible información apodíctica que puedan ofrecer sobre la naturaleza de la realidad. La actual corriente analítica confía, en cambio, en que un último esfuerzo la pueda llevar hasta el fondo de las cosas (véase cap. 9.2). Dicho en pocas palabras: la hostilidad hacia la metafísica está ausente tanto en los comienzos de la filosofía analítica como en el presente. Por ello tal hostilidad no ha proporcionado ninguna caracterización aceptable del movimiento analítico, aun cuando aportó toda una serie de importantes figuras representativas de la época de entreguerras.

2. LENGUAJE, CONTEXTUALISMO Y ANTI-PSICOLOGISMO

A los ojos de los filósofos tradicionalistas, la filosofía analítica no sólo se caracteriza negativamente por el rechazo de la metafísica, sino

también positivamente por la idea de que la filosofía debería convertirse en el análisis lógico o conceptual del lenguaje. Esta reorientación hacia el lenguaje queda a menudo identificada bajo el nombre de «giro lingüístico» —siguiendo a Rorty (1967)— o bajo el método del «ascenso semántico» —siguiendo a Quine (1960, p. 356)—.

Cuando se compara a la filosofía del siglo XX con sus predecesoras, emerge ciertamente una obsesión por el lenguaje como uno de sus rasgos más sobresalientes. En su mayor parte, este fenómeno es saludado con una hostil incredulidad por los observadores externos. Con seguridad, dicen ellos, si la filosofía es la profunda y fundamental disciplina que ha pretendido ser durante más de dos milenios, tendrá que ocuparse de algo más serio que las meras palabras, a saber: las cosas que éstas representan, y en última instancia de la esencia de la realidad o la de la mente humana[1].

Esta reacción no está confinada a los hombres y mujeres comunes, sino que la comparten muchos filósofos que se encuentran muy alejados de lo que habitualmente se conoce como sentido común. Por su parte, Dummett ha declarado que el interés por el lenguaje es el factor esquivo, y buscado en vano durante largo tiempo en conferencias Anglo-Europeas, que separa la tradición fenomenológica del continente fundada por Husserl de la tradición de la filosofía analítica anglófona. Dummett propuso la siguiente «definición sucinta»:

> La filosofía analítica es filosofía post-fregeana [...] podemos caracterizar a la filosofía analítica como aquélla que sigue a Frege aceptando que la filosofía del lenguaje es el fundamento del resto de esta materia [...].
>
> Sólo con Frege quedó finalmente establecido el objeto propio de la filosofía, a saber: en primer lugar, que la meta de la filosofía es el análisis de la estructura del pensamiento; en segundo, que hay que distinguir con toda nitidez el estudio del *pensamiento* del estudio de los procesos psicológicos del pensar; y, finalmente, que el único método adecuado para analizar el pensamiento consiste en el análisis del *lenguaje* (1978, pp. 441-458).

Sin el énfasis sobre Frege, esta propuesta vuelve a figurar en *The Origins of Analytical Philosophy*:

> Lo que, en sus diversas manifestaciones, distingue a la filosofía analítica de otras escuelas es la creencia, en primer lugar, en que es posible obtener una explicación filosófica del pensamiento mediante una exposición filosófica del lenguaje, y, en segundo, que una explicación comprehensiva sólo es alcanzable

[1] El ataque de Gellner a la filosofía de Oxford (1959) ofrece un divertido, aunque poco sofisticado, ejemplo.

> por esta vía [...]. La filosofía analítica nació cuando se adoptó el «giro lingüístico» (1993, pp. 4-5, véanse caps. 2, 12-13).

Dummett contrasta la filosofía analítica con la filosofía del pensamiento —desarrollada en la fenomenología de Husserl— que retiene la idea de que la filosofía debiera investigar al pensamiento, pero afirma que esta investigación es independiente y a su vez anterior a la comprensión del lenguaje.

La definición de Dummett ha sido enormemente influyente, aunque tal vez más por el camino de la provocación que por el de la inspiración (p. ej., WILLIAMSON, 2004). La mayoría de los comentaristas contemporáneos rechazan la idea de que el rasgo definitorio de la filosofía analítica sea un giro lingüístico. Pero esta idea continúa reclutando adeptos, y no menos entre aquellos que, con razón o sin ella, rechazarían tal etiqueta aplicada a ellos mismos (véase cap. 8.1). En nuestra valoración, debemos tener presente que las críticas dirigidas a Dummett en el sentido de que el giro lingüístico llevaría a la filosofía por mal camino (o incluso la conduciría a la locura), no son lo más importante. Lo que nos preguntamos no es si la admisión de un giro lingüístico es una condición necesaria y/o suficiente para el éxito filosófico, sino si esa condición es necesaria y/o suficiente para ser un filósofo analítico[2]. Es imperativo, además, distinguir los diferentes requisitos que configuran el giro lingüístico y por tanto la filosofía analítica tal como la diseñada por Dummett:

1. La tarea básica de la filosofía es el análisis de la estructura del pensamiento.
2. La estructura del pensamiento debe ser distinguida de la estructura del pensar.
3. El único camino adecuado para analizar la estructura del pensamiento consiste en analizar la estructura de la expresión lingüística del pensamiento.
4. En consecuencia, la filosofía del lenguaje es el fundamento de la filosofía.

---

[2] Esto se apoya en aquellos pasajes de Cohen (1986, pp. 8, 12-34) en los que argumenta en contra de la fecundidad filosófica del giro lingüístico. En cuanto a su pretensión de definir a la filosofía analítica, Cohen objeta que los filósofos analíticos no podrían discrepar unos de otros si el objeto de su interés fuese meramente el lenguaje. Ahora bien, como la filosofía del lenguaje revela con deprimente claridad, no hay razón alguna para suponer que los filósofos sean más proclives a alcanzar el consenso en el lenguaje que en cualquier otro tópico.

5. Elemento central para el giro lingüístico es el contextualismo, la idea de que las oraciones son semánticamente anteriores a sus componentes.

Según Dummett, el giro lingüístico fue introducido por primera vez mediante el famoso «principio contextual» de Frege (DUMMETT, 1993, pp. 4-5). De manera similar, escribe Kenny: «así pues, si la filosofía analítica surgió cuando se adoptó el "giro lingüístico", su nacimiento debe llevar la fecha de la publicación de *The Foundations of Arithmetic* en 1884, cuando Frege decidió que el modo de investigar la naturaleza del número consistía en analizar sentencias que contuvieran numerales» (1995, p. 211). Como vamos a ver, la cualificación de Kenny relativa al lazo que une a la filosofía analítica con el giro lingüístico es sagaz. Y ¿qué decir del lazo existente entre el giro lingüístico y el principio contextual?

Entre los «principios fundamentales» de Frege para dirigir la investigación lógica se encuentra el de «separar siempre con nitidez lo lógico de lo psicológico, lo subjetivo de lo objetivo», y también la advertencia: «no preguntar jamás por el significado de una palabra aislada, sino sólo en el contexto de una sentencia». Además, Frege añade un restrictivo principio del contexto: «Sólo en el contexto de una proposición significan algo las palabras» (1884, Pref. y §62).

En la estela de Frege, ideas contextualistas de diversos tipos e intensidades se han repetido por incontables filósofos del lenguaje, con Wittgenstein, Quine y Davidson a la cabeza (GLOCK, 1996, pp. 86-89; 2003a, pp. 141-146). El contextualismo, junto a su pariente más radical el holismo, constituyen las ramas más importantes dentro de la filosofía analítica. No obstante, la posibilidad de ligar con el contextualismo el giro lingüístico o la filosofía analítica es un tanto problemática.

Como Quine (1953, pp. 37-42; 1981, pp. 68-69) y Hacker (1996, p. 281) observaron, la idea de que «el camino para investigar X consiste en observar las sentencias en las que ocurre X» fue propuesto por vez primera en la teoría de las ficciones de Bentham (1817, Ap. ix), unos cincuenta años antes de los *Fundamentos* de Frege. Y lo que es más importante, el contextualismo no es ni necesario ni suficiente para tomar un giro lingüístico. La idea de que la aptitud para la verdad del todo es en algún sentido *previa* a la de sus componentes puede ser transportada respectivamente desde un plano lingüístico a uno mentalista o platónico, desde sentencias y palabras a, respectivamente, juicios y conceptos o a proposiciones y conceptos. Así, es famosa (o no

lo es tanto, a juzgar por los debates analíticos sobre contextualismo) la insistencia de Kant en que la única función de los conceptos es la de ser utilizados en los juicios (*Crítica de la razón pura,* B 92-93). Por otra parte, es posible realizar un giro lingüístico mientras se adopta una concepción del significado y del lenguaje más atomista que contextualista. Mas esto ha sido ya realizado por empiristas pre-analíticos (véase QUINE, 1981, pp. 67-68). Por otra parte, es cierto que la combinación de atomismo y giro lingüístico no descalificaría a nadie para ser un filósofo analítico.

Tras haber rechazado la sugerencia de que el contextualismo pueda ser definitorio del giro lingüístico, volvamos a la cuestión de si este giro es definitorio de la filosofía analítica. Dummett merece ser reconocido no justamente por haber reabierto el debate sobre la naturaleza de la filosofía analítica, sino también por llamar la atención sobre el importante papel que el contraste entre pensamiento y lenguaje han jugado en su carrera. Aderezadas con una pizca de sal, sus cuatro afirmaciones se dejan representar como temas centrales en el primer Wittgenstein, en los positivistas lógicos, y en Quine y Davidson. Mas si se tiene en cuenta el alcance de los lienzos en los que Dummett pinta, sus pinceladas, sin embargo son inexactas.

En lo tocante a (1), podemos conceder sin dificultad que el pensamiento es un tópico importante en la filosofía de la mente. Mas ¿por qué habría de ser *el* tópico de la filosofía como totalidad? Ahora bien, según (2), a lo que (1) apunta no es al proceso de pensar —a lo que ocurre en la mente del individuo— sino al pensamiento en el sentido de lo que es pensado. Y esto significaría que la tarea fundamental de la filosofía es el análisis de las proposiciones. (2) tiene el mérito de llamar la atención sobre el papel que tiene el *anti-psicologismo* en la formación de la filosofía analítica. A pesar del revolucionario progreso en los aspectos formales o técnicos de la lógica, el debate del siglo XIX sobre la *naturaleza* de la lógica se desarrollaba bajo la tradicional suposición de que la lógica estudia las *leyes del pensamiento*, las leyes del pensar y del razonar correctos, como reza el título de la obra más importante de Boole. *Una investigación de las leyes del pensamiento* (1854). Lo que une a todas las explicaciones psicologistas de la lógica es la idea que sus leyes describen el modo en que los seres humanos (en su inmensa mayoría) piensan, sus operaciones mentales básicas, y que estas últimas están determinadas por la naturaleza de la mente humana. Por esta misma razón, la lógica es en última instancia una rama de la psicología, como insistía Mill (1865, pp. 245-246). Más allá de este general consenso, sin embargo, el psicologismo se

presenta, al menos, bajo tres formas distintas: trascendental, empirista y naturalista.

Las dos primeras concuerdan en explicar las leyes lógicas por referencia a actividades mentales *subjetivas* que son accesibles a la introspección. Según la versión empirista, las estructuras y operaciones de la mente dependen de la naturaleza humana, y admiten ser investigadas por la psicología empírica (Mill, Erdmann). Según la versión trascendental, son características inmutables y necesarias sin las cuales la experiencia sería ininteligible. El psicologismo naturalista concuerda con la versión empirista de la naturaleza de la lógica *qua* psicología, pero rechaza su subjetivismo y su introspectivismo. Por esta razón, los naturalistas germanos siguieron a Mill al sostener que la psicología, más que la lógica o la metafísica, es la ciencia fundamental (CZOLBE, 1855, p. 8). Sin embargo, y a diferencia de los empiristas británicos, concibieron a la psicología y a la experiencia en términos fisiológicos que estudiaban los movimientos del sistema nervioso.

Contra el psicologismo, Frege declaró que las leyes lógicas no describen el modo en que realmente pensamos, sino que prescriben «el modo en que *deberíamos* pensar». Existen leyes de la «verdad» que son objetivas y estrictamente necesarias, no leyes contingentes del «mantener-algo-como-verdadero» (1893, pp. xv-xix). Mientras que por una parte la psicología es una ciencia empírica que se ocupa de mentes individuales, por otra la lógica es una disciplina *a priori* que se interesa por principios objetivos. Es necesario distinguir rigurosamente entre el *pensar* como acto mental subjetivo o episódico y un *pensamiento* como el contenido objetivo de tal episodio.

El anti-psicologismo enlaza a Frege con Bolzano, Moore, el Russell medio, Wittgenstein y Carnap. Este último se queja, por ejemplo, de que la epistemología, tal como hasta ahora se ha practicado, sea una «turbia mezcolanza de constituyentes psicológicos y lógicos» (1936b, p. 36). Mas esto no justifica (2), sin embargo. Por una parte, el antipsicologismo no es una característica uniforme de la filosofía analítica. De hecho, sus rasgos tanto empiristas como naturalistas lo orientan claramente hacia el psicologismo. La explicación del significado que ofrece el Russell tardío era psicologista. Y aunque su impacto haya sido leve (GREEN, 2001, pp. 520-521), lo opuesto es cierto de la epistemología naturalizada de Quine. Mas esta cuestión diluye a la epistemología y a la semántica en una psicología empírica no menos vigorosa que los sistemas de Fries, Beneke, Mill y Hamilton. De hecho, la conferencia en la que se basaba originalmente el epónimo de Quine «Epistemología naturalizada», tenía por subtítulo: «The Case for Psy-

chologism» (WILLARD, 1989, pp. 287-288). Con seguridad, Quine evita el subjetivismo de las formas empiristas del psicologismo, puesto que la base psicológica tanto del conocimiento como del significado viene proporcionada por estímulos neurales intersubjetivamente accesibles más que por ideas privadas o datos sensoriales (GLOCK, 2003, pp. 185-188). Mas esto no hace más que exhibir simplemente un enfoque fisiológico de una psicología reminiscente de los naturalistas alemanes. En cualquier caso, una mayoría de naturalistas contemporáneos simpatiza con el giro cognitivo de la filosofía del lenguaje, de la filosofía de la mente y de las ciencias del comportamiento, que decididamente se apoyan a su vez en la noción de representación mental concebida como un fenómeno que se da en la mente de los individuos. Como subraya Smith, «la anterior aversión a la psicología por parte de los filósofos analíticos ha sido abandonada» en «una buena parte del trabajo contemporáneo sobre lógica y significado en el ámbito de la ciencia cognitiva» (1994, p. 189; véase también WILLARD, 1989, pp. 286-287).

Por otro lado, el anti-psicologismo no es patrimonio de los filósofos analíticos. Las *Investigaciones lógicas* de Husserl son un *locus classicus* de anti-psicologismo. Husserl insiste en que las leyes lógicas, lejos de ser reducibles a regularidades psicológicas, «pertenecen a un círculo teoréticamente cerrado de verdades abstractas que no se dejan incrustar en disciplinas abstractas previamente delimitadas» (1900, p. 80, véase también p. 76). Sin duda alguna, este anti-psicologismo puede haberse visto influido por la crítica de Frege de la *Filosofía de la aritmética* del joven Husserl. Por su parte, las *Investigaciones lógicas* pueden ser consideradas como el trabajo proto-analítico de un filósofo austriaco que más tarde recorrería el camino del jardín (MULLIGAN, 1990, pp. 228-232). Lo cual es un frío consuelo para Dummett, sin embargo, puesto que reclamar esto para la filosofía analítica está fuera de cuestión si la etiqueta está ligada al giro lingüístico especificado en (3) y (4).

Por su parte, los oponentes no-analíticos del psicologismo no se reducían a Husserl. Es popular acusar a Kant, a Hegel y a sus diversos sucesores del siglo XIX de confundir a la lógica no sólo con la metafísica y la epistemología, sino también con la psicología (KNEALE y KNEALE, 1984, p. 355; CARL, 1994, caps. 1-2; cf. DIPERT, 1998). No deja de haber una cierta justicia en este cuadro. El idealismo trascendental trata a las precondiciones necesarias de la experiencia como rasgos a los que los objetos de la experiencia se tienen que conformar puesto que han sido impuestos sobre ellos por nuestro aparato cognitivo durante el curso de procesar los datos entrantes. Esta psicología trascendental fue una de las

principales fuentes de la lógica psicologista del siglo diecinueve (otra es la psicología asociacionista y de la introspección), puesto que ésta sugiere que la mente puede apuntalar proposiciones aparentemente necesarias en la lógica, la matemática y la metafísica.

Al mismo tiempo, Kant inauguraba también modos cruciales de pensamiento anti-genético y anti-psicológico. Lo que hace que una creencia sea *a priori* no es detectable en nuestro modo de adquirirla, sino más bien en nuestro modo de verificarla. Por otra parte, Kant distinguía entre la cuestión del modo en que adquirimos un cierto tipo de experiencia o creencia (*quaestio facti*) y la del estatuto lógico o epistemológico de esa experiencia o creencia (*quaestio iuris*). Por la misma razón, separó a la filosofía trascendental de la «psicología empírica», en especial la «fisiología del entendimiento humano» de Locke (véase A 54-55/B 116-I7; A ix; 1783, §21a). En lo que respecta a la lógica, Kant insistió en la pureza de la lógica *formal* —incidentalmente, un término que él mismo acuñó— separándola de la psicología, la metafísica y la antropología[3]. Al igual que Frege, insistió también en los tópicos de *neutralidad* y *normatividad* de las leyes lógicas (B viii; véase TRENDELENBURG, 1840, p. 35).

Kant inspiró a Lotze, a Sigwart, a Liebmann y a la escuela del neokantismo del suroeste, que a su vez anticipó e influyó en las principales tesis del anti-genetismo y del anti-psicologismo (SLUGA, 1997; GLOCK, 1999b; ANDERSON, 2005; cfr. DUMMETT, 1973, p. 676). A todos ellos les unía la convicción de que la lógica y la epistemología son autónomas, y distintas no sólo de la psicología, sino también de otras ciencias naturales tal como la fisiología. Así Lotze (1874, pp. 316-322) y Windelband (1884, pp. i y 24) distinguían explícitamente entre la génesis de nuestras creencias y su validez. Mientras que el ser (*Sein*) y la génesis (*Genese*) se investigan por la ciencia empírica, la investigación de las pretensiones de validez del conocimiento es prerrogativa de la filosofía (la lógica y la epistemología). Del mismo modo, y tal como hizo Frege, estos pensadores *separaron* la lógica de la ciencia natural insistiendo en el carácter normativo de la primera. Finalmente, establecieron una distinción paulatinamente pronunciada entre el acto de juzgar —lo que Frege llama un juicio— y el contenido de ese juicio —lo que Frege llama contenido enjuiciable o pensamiento—.

[3] En este respecto, Kant se acerca a Frege y contrasta (favorablemente, a mi entender) con Bolzano, quien consideraba adecuado incluir bajo el rótulo de lógica a diversas recetas metodológicas y pedagógicas, haciéndolas con ello «dependientes de la psicología» (1837, I §§ 7-13).

El anti-psicologismo se extiende incluso hasta el hegelianismo. Los idealistas absolutos de Inglaterra no se mostraron menos firmes que Moore y Russell (HACKER, 1996, pp. 5-6) en el rechazo de todo intento de fundamentar la lógica en operaciones mentales. Y más aún, el propio Hegel se había quejado ya del «idealismo psicológico» de Kant (1816, pp. 11 y 227; véase ASCHENBERG, 1982, p. 61). Lo cual no era simplemente hipocresía. Pese a su imagen entre los filósofos analíticos (p. ej., DUMMETT, 1973, p. 683), ni el idealismo alemán ni el británico redujeron la realidad a episodios en la mente de los individuos. En lugar de ello, insistieron en que la realidad es inteligible sólo por el hecho de que es la manifestación de un espíritu divino o principio racional. Aunque obviamente problemática por otras razones, esta postura es enteramente inmune a las críticas de Bolzano y Frege del idealismo y el psicologismo *subjetivos*.

Lo que se dice en (1) no puede seguir sirviendo más que lo que dice (2) como credo definitorio de la filosofía analítica. Un contra-ejemplo es el invocado por Williamson (2004, p. 108): aquellos filósofos de la mente que toman en cuenta las representaciones no-conceptuales que no admiten ser cualificadas como pensamientos. Pero la investigación de la mentalidad no-conceptual es compatible con lo que Williamson llama el «giro representacional» y con lo que yo he denominado «giro reflexivo» (1997b). Pero esto no contradice la idea kantiana de que la filosofía es una disciplina de segundo orden que se refleja en nuestro modo de representar la realidad, bien sea a través del lenguaje, del pensamiento conceptual o de la percepción no-conceptual.

Otros filósofos analíticos rechazan esta idea en todas sus manifestaciones. A lo largo de su carrera, Russell no dejó de insistir en que la tarea fundamental de la filosofía es «comprender el mundo tan bien como sea posible», y no la de limitarse a analizar meramente el pensamiento o el lenguaje. Éste fue su sincero reproche dirigido contra el último Wittgenstein y el análisis conceptual de Oxford. Según el propio Russell admitía, más allá de desenmascarar al primer Wittgenstein, no se interesaba ya por el lenguaje y el significado, puesto que uno y otro eran para él «transparentes». La lógica es central para la filosofía precisamente porque «se ocupa de un mundo real que es tan verdadero como la zoología, pese al carácter mas abstracto de sus manifestaciones y características generales», y proporciona un «inventario» de «las diferentes formas que los hechos pueden adoptar» (RUSSELL, 1959. pp. 161 y 108; 1919, pp. 169; 1918, p. 216). De modo similar se manifiesta Moore: «El primer y más importante problema de la filosofía es ofrecer una descripción general de la *totalidad* del universo» (1953.

pp. 1-2). Y finalmente, pero de importancia no menor, están las numerosas manifestaciones recientes de esta misma actitud, que incluyen a todos aquellos pensadores que, tras haber realizado un giro ontológico, han considerado a la investigación metafísica de la realidad como la vocación definitoria de la filosofía, y que van desde los naturalistas quineanos, pasando por los metafísicos kripkeanos, hasta Searle, que busca una «teoría unificada de la realidad» (2004).

En un determinado pasaje, atribuye Dummett a la filosofía analítica el objetivo metafísico de describir «las características estructurales máximamente generales de la realidad», aunque a través de «una pura reflexión, sin participación alguna de la investigación empírica» y por tanto «extrapolando las características estructurales máximamente generales de nuestro pensamiento o de nuestro lenguaje». «No introduce diferencia alguna el hecho de que se tome al lenguaje como algo anterior al pensamiento en el orden de la explicación o que sea el pensamiento lo que preceda al lenguaje. Lo primero es sin duda el orden de prioridad tradicional y, hasta muy recientemente, una marca común de la filosofía analítica» (1992, pp. 133-134). De acuerdo con Green, esto debilita la amenaza que plantea a su definición el hecho indiscutible de que Moore y Russell se interesaban más por el mundo que por el pensamiento o el lenguaje. En cuanto a lo «que Dummett pretenda querer decir por una exposición del pensamiento, se trata simplemente de una explicación de los objetos de nuestros pensamientos, de una exposición del mundo sobre el que nosotros pensamos», o de una exhibición «del mobiliario del universo sobre el que nosotros pensamos y hablamos» (2001, pp. 519-520).

Pero esta defensa comercia con un equívoco entre el *contenido* y el *objeto* de nuestro pensamiento. El contenido de una de mis creencias más arraigadas es que el Vesubio es un volcán, y el objeto de esa creencia es el Vesubio mismo. Solamente el objeto, no el contenido, es parte del «mundo sobre el cual pensamos». El análisis de Dummett sobre el pensamiento no escudriña los objetos predominantemente materiales que en su gran mayoría constituyen el tema de nuestros pensamientos; de otro modo sería preciso emprender, para cada objeto, una prolija investigación empírica. Lo que Dummett analiza más bien es lo que los filósofos contemporáneos llaman el «contenido proposicional», es decir, lo que el individuo piensa y lo que se dice mediante la oración que expresa ese pensamiento.

Green lleva razón al observar el paralelo existente entre el pasaje de Dummett y los filósofos analíticos que sostienen o asumen que el análisis del contenido de nuestros pensamientos o sentencias puede pro-

porcionar conocimiento sobre los constituyentes últimos de la realidad[4]. Pero no acierta a observar que esta conclusión es inconsistente con la definición original de Dummett. Según (1), el análisis del pensamiento no es un *método* para obtener intuiciones metafísicas sobre la realidad, sino la *meta* intrínseca de la filosofía analítica. Y se supone que esto, conjuntamente con (3), proporciona la base lógica para (4), la tesis de que la filosofía del lenguaje es el fundamento del tema central que Dummett trata como definitorio de la filosofía analítica.

Entre los oponentes a esta pretensión se encuentran todos los que consideran a la filosofía del lenguaje como una rama de la filosofía de la mente. Igualmente se engloban aquí los pensadores que se extienden desde Foot y a través de Rawls hasta Williams y que se proponen fundamentar una teoría moral y política sin apoyarse en una teoría del significado. Finalmente, y de manera más decisiva, se encuentran los proponentes paradigmáticos del giro lingüístico. Según el *Manifiesto* del Círculo de Viena, la «tarea del quehacer filosófico» consiste en la «clarificación» de los «problemas filosóficos» más que en «la propuesta de "pronunciamientos filosóficos"» especiales (1929, p. 8) sobre el lenguaje y el significado. Y Wittgenstein rechazó explícitamente la sugerencia de que la filosofía del lenguaje fuera el fundamento de la filosofía. La tarea fundamental de la filosofía no es la de investigar *o bien* el pensamiento *o bien* el lenguaje, sino la de *resolver problemas filosóficos*, cuestiones que parecen intratables debido a que no son atribuibles a ignorancia fáctica. En contraste con él (Wittgenstein) Dummett también niega que sea necesario clarificar conceptos tales como los de «lenguaje» y «significado» antes de proceder a la clarificación de otros (véase GLOCK, 1996, p. 247).

Concentrémonos ahora en (3). La debilidad del lazo entre filosofía analítica y giro lingüístico tendría que ser expuesta más o menos como sigue: en la medida en que la filosofía se ocupa del análisis del contenido del pensamiento más que de la génesis del pensar, de la constitución de la realidad o de la sostenibilidad de los principios morales, la filosofía se ve obligada a hacerlo mediante el análisis de la expresión significativa del pensamiento.

Entendido de un modo adecuadamente vago, este enfoque general fue adoptado por Wittgenstein y sus seguidores, por la mayoría de los

[4] Para Russell, la filosofía estudia la forma lógica de las proposiciones. Puesto que hay una fundamental identidad de estructura entre las proposiciones verdaderas y los hechos, un inventario de las formas lógicas de las proposiciones revelará la estructura esencial de la realidad (1914, pp. 33, 216-217; 1917, p. 75; 1918, pp. 197, 216-217, 234).

positivistas lógicos y los analistas conceptuales, por Quine, Davidson y, por supuesto, el propio Dummett. Ayer, por ejemplo, lo adoptó tras haberlo apuntalado por la terminante advertencia: «El proceso del pensamiento no es distinto de su propia expresión» (1947, p. 25).

Al mismo tiempo, esta concepción lingüística del pensamiento era repudiada por muchos representantes de la principal corriente contemporánea de la filosofía anglófona. Tras invertir el orden de prioridad explicativa entre pensamiento y lenguaje, tomaron en cuenta la posibilidad de pensamientos pre-lingüísticos y de «contenido no-conceptual», y partiendo de aquí consideraron secundaria a la filosofía del lenguaje no sólo en términos de meta final, sino también en términos del método de la filosofía. El propio Dummett reconoció esta postura en los filósofos oxonienses Gareth Evans y Christopher Peacocke (1993, II, p. 112). John Searle, Thomas Nagel y Colin McGinn se unieron igualmente a esta corriente, y lo mismo hicieron los filósofos Chisholm y Castañeda de la generación anterior.

Dummett estaba preparado para tragarse el sapo de aceptar que tales filósofos dejaran de ser analíticos. Su postura resuelta ha sido defendida, además, sobre la base de que estos pensadores se limitaban simplemente a indicar que, en parte como resultado de su connivencia con la ciencia cognitiva, la filosofía analítica estaba perdiendo su identidad distintiva y su liderazgo para un acercamiento a la fenomenología (GREEN, 2001, pp. 512-513 y 526-528). No obstante, el problema tiene con mucho un alcance mayor.

La idea de que el pensamiento es independiente del lenguaje y anterior a él incluso en el orden del análisis, se remonta al alborear de la filosofía analítica. Es por tanto imperativo distinguir entre el *nacimiento de la filosofía analítica* por una parte, y el *giro lingüístico* posterior por otra. Como el propio Dummett reconoce, «el expediente de producir por extrusión pensamientos por parte de la mente» (1993, cap. 4) conduce en primer lugar a una concepción más platónica que lingüística de los pensamientos, una concepción en la que éstos se presentan como entidades abstractas más que como abstracciones a partir de lo que la gente dice o pudiera decir. Para Bolzano y Frege al parecer, la objetividad y necesidad de la lógica sólo pueden quedar aseguradas cuando su material —proposiciones o pensamientos— queda trasladado desde la esfera de lo mental a un tercer ámbito abstracto más allá del espacio y el tiempo. Algunos eruditos han sostenido que esta concepción platonista impidió que Frege, para Dummett el filósofo analítico *par excellence*, realizara nunca un giro lingüístico (p. ej., BAKER y HACKER, 1983). Para Frege, sus reflexiones semánti-

cas eran elementos que favorecían su proyecto logicista (SLUGA, 1997), un proyecto que en última instancia era una empresa epistemológica puesto que buscaba proporcionar a la matemática unos fundamentos seguros. Sin la menor duda, Frege mostró un considerable interés por los lenguajes naturales y ocasionalmente se apoyó en la gramática ordinaria para construir su sistema formal. Igualmente consideró al lenguaje como el único espejo de los pensamientos que el hombre posee. Pero achacó esta condición a las limitaciones del conocimiento humano más que a la naturaleza intrínseca de los pensamientos. El lenguaje es un espejo distorsionante, y por esta razón la conceptografía se distancia del lenguaje ordinario a fin de reflejar con más precisión la estructura del pensamiento. La lógica debería mantener «una batalla sin fin contra [...] aquellas partes de la gramática que se muestran incapaces de dar expresión a lo que tiene carácter lógico». «No puede ser tarea de la lógica investigar el lenguaje y determinar lo que hay contenido en una expresión lingüística. Todo el que desee aprender lógica partiendo del lenguaje, es como un adulto que pretenda aprender la manera de pensar buscando la ayuda de un niño. Cuando los hombres crearon el lenguaje, se encontraban en el estadio infantil del pensar figurativo. Los lenguajes no han sido hechos para que coincidan con el gobierno de la lógica» (1979, pp. 6-7; 1980, pp. 67-68).

En los escritos de Russell encontramos manifestaciones diversas sobre esta cuestión. «En mi opinión, el estudio de la gramática es capaz de arrojar más luz sobre cuestiones filosóficas de lo que comúnmente suponen los filósofos. Aunque no se pueda asumir acríticamente que una distinción gramatical corresponda a una diferencia filosófica genuina, con todo una de ellas puede ser *prima facie* evidencia de la otra (1903, p. 42). Pero igualmente mantiene Russell que la naturaleza abstracta de la lógica se impone sobre los lenguajes naturales. Pues «el lenguaje ordinario está enraizado en un cierto sentimiento acerca de la lógica, un sentimiento que nuestros ancestros primitivos ya tenían» (1918, p. 234).

Moore se interesó bastante por el análisis o la definición de conceptos, puesto que las proposiciones y los conceptos eran para él los componentes del mundo más que del pensamiento o del lenguaje (1953, pp. 1-2; 1899, pp. 4-8). Por esta razón buscó definiciones *reales* en lugar de *nominales* de los conceptos a analizar. Lo cual quiere decir que no trató de informar sobre el significado de las expresiones (pese a sus admiradores posteriores entre los filósofos lingüísticos), sino de examinar los elementos de los conceptos y de las proposiciones que esas expresiones representan. Moore distinguió tajantemente entre establecer la defini-

...bal de una palabra e inspeccionar con el ojo de la mente lo que ...epto denota (1903, p. 6; 1942, p. 664; véase HACKER, 1997b).

... correcto que el atomismo lógico del Russell maduro y del primer ...nstein se muevan en torno a la idea de que la lógica tiene implica... metafísicas dado que la estructura de la realidad es idéntica a la ...ura del pensamiento, del mismo modo que la epistemología tiene ... Kant implicaciones metafísicas puesto que la estructura de la reali... ...identifica con la de la experiencia. Pero esto no equivale a aceptar ...ional identificación de la estructura de las *proposiciones* con la ...tura de las *sentencias*, y el análisis de proposiciones con el análisis ... enguaje. En contraste con Frege, los jóvenes Moore y Russell con...raban a las proposiciones y los conceptos como componentes inme...s de la realidad más que como los sentidos de las expresiones lin...ticas; por lo cual su análisis no tenía ninguna vinculación intrínseca ... el análisis del lenguaje (MONK, 1997, pp. 47-50).

Y aquí hay lugar para una posible réplica en nombre de Dummett. ...s disidentes más chocantes desde un enfoque lingüístico del pensa...ento son o bien contemporáneos o bien figuras desde los comienzos ...smos de la filosofía analítica. Pero cabría replicar que tanto el prin...io como el final de una tradición son casos difíciles para una taxo...mía , y que los casos difíciles son una base pobre para una ley gene... Sin embargo, aun en el caso de que esta respuesta quedara ...gitimada, no podría resolver tampoco otro problema. La definición ...güística de Dummett no sólo *excluye* a los filósofos analíticos para...gmáticos, desde los primeros platónicos hasta los últimos mentalis...s. sino que *incluye* también a los filósofos paradigmáticos continen...les. Una obra de Heidegger lleva por título *De camino al habla*. Para ...en o para mal, los heideggerianos han llegado a su destino. La jerga ... una buena parte de la filosofía continental —notablemente el post...structuralismo francés— no proviene de la metafísica o de la psicolo...gía, sino de la lingüística y la semiótica (DERRIDA, 1967; FOUCAULT, 1973, p. 386; véase RORTY, 1982, p. xx). Por otra parte, la idea de que el pensamiento y la experiencia humana son esencialmente lingüísticos, es un lugar común entre los filósofos hermenéuticos. Gadamer escribe que «el Ser que puede ser entendido es el lenguaje» (1960, p. 450; véase también 1967, p. 19), y Ricoeur es bien conocido por su aforismo «el símbolo nos hace pensar» (citado en THISELTON, 1998)[5].

[5] Dejo de lado el giro lingüístico que la teoría crítica tomó cuando Habermas ocupó el asiento del conductor (p. ej., 1979), puesto que juntamente con su amigo Apel (1980) ambos se inspiraron en parte en los filósofos analíticos.

De hecho, la corriente empirista dominante en filosofía analítica, obsesionada desde siempre por la presencia del material bruto en la mente del individuo (impresiones, datos sensoriales, estimulaciones neurales), parece estar peor equipada que la tradición hermenéutica para hacer justicia a un fenómeno intersubjetivo tan complejo como es el lenguaje. En el año 1918, cuando filósofos alemanes como Hamann, Herder, Humboldt y Schleiermacher habían venido explorando durante siglos la naturaleza social e histórica de la comprensión lingüística, un genio analítico como Russell permanecía tan obsesionado con la idea de que los significados de las palabras son datos sensoriales privados que se arriesgó a proclamar que la gente «no sería capaz de hablar entre sí a menos que adjudicara a sus propias palabras significados bastante diferentes» (1918, p. 195). En contraste con esto, Gadamer afirma: «La comprensión ha de ser concebida no tanto como un acto de subjetividad, sino más bien como un movimiento hacia un lugar dentro de la tradición en la que la primera ocurre» (1960, Prefacio).

Mulligan (1991, pp. 17-18) añade la siguiente nota de cautela: Las comparaciones entre los giros de lenguaje analíticos y continentales son «vacías», puesto que olvidan el hecho de que los últimos están empotrados en las diversas formas del idealismo (trascendental). A mi parecer, Nietzsche y Gadamer son claras excepciones de esta afirmación. Mas de ser correcta, esta afirmación añadiría agua a mi molino. Pues en tal caso, la característica distintiva de la filosofía analítica no sería precisamente una preocupación por el lenguaje *per se*. Pero el realismo es igualmente inadecuado como característica distintiva. No es evidentemente claro que el contraste realismo/idealismo equivalga a ninguna tradición filosófica. Por otra parte, no hay literalmente ninguna forma de idealismo que no haya sido convalidada por un filósofo analítico u otro: bien haya sido por la vía del solipsismo trascendental del *Tractatus* a través del fenomenalismo de Russell y el primer Círcu*lo de Viena hasta el idealismo berkeleiano (Foster, 1982), o bien des*de el verificacionismo de los positivistas hasta el realismo interno de Putnam y el anti-realismo de Dummett por otro[6].

---

[6] Cooper (1994) se resiste también a adjudicar a los filósofos continentales el el giro lingüístico. Su razón estriba en el hecho de que éstos rechazan el proyecto analítico de una teoría del significado que explicita un sistema de reglas y que supuestamente guía la competencia lingüística. Pero aun cuando se pudiera hacer caso omiso de la aceptación de Habermas y Apel de este proyecto, algunos filósofos analíticos se mostrarían hostiles a él. Entre éstos se incluyen los wittgensteinianos (Baker y Hacker, 1984) como también los seguidores de Quine y del último Davidson (véase Glock, 2003a, cap. 8.4).

Permítaseme acabar con una nota más positiva. Sería conveniente distinguir entre la teoría meta-filosófica y la práctica de contraejemplos para la definición de Dummett. Esta última le debe su plausibilidad al hecho de que los filósofos pueden realizar un giro lingüístico en sus procedimientos reales sin tener que adoptarlo o suscribirlo. Tanto el análisis conceptual de Moore y el análisis reductivo de Russell en la teoría de las descripciones, operan a un nivel lingüístico, en el primer caso comparando la definición de un término con las opiniones comúnmente aceptadas sobre su aplicabilidad; en el segundo caso, parafraseando las sentencias con ayuda de una nueva notación. Por su parte, incluso mentalistas con carnet como Fodor siguen preocupados por el lenguaje y los temas semióticos. Mas esto no es una coincidencia. En primer lugar, el giro lingüístico ha colocado la naturaleza de la intencionalidad en el centro de la filosofía. Y con ello ha establecido la agenda para las actuales teorías del significado y del contenido. Incluso el enfoque lingüístico de esta agenda sigue siendo pertinente. Con independencia de que en la actualidad se lo considere o no anterior al pensamiento, el lenguaje proporciona el caso más claro y paradigmático de intencionalidad, y configura la discusión de esta última. En segundo lugar, cuando se aborda el tema de la elucidación filosófica del pensamiento, ni siquiera el más entusiasta de los subjetivistas puede abstenerse de considerar las sentencias. Pues sólo a través de su expresión lingüística, los pensamientos son susceptibles de una paráfrasis intersubjetiva y del análisis en sus componentes. En tercer lugar, y al menos en la práctica, la mayoría de los filósofos analíticos no sólo reconoce que el análisis de conceptos y la paráfrasis de proposiciones constituyen una importante *parte* de la filosofía (y tal vez una propedéutica); del mismo modo aceptan la conexión entre conceptos y proposiciones por una parte, y el significado de las palabras y las oraciones por otra. Finalmente, la filosofía analítica es en gran medida una lógica informal —un «pensar crítico» en la jerga del plan de estudios contemporáneo— aplicada al discurso filosófico. Mas cuando llega el momento de fijar el significado de las cuestiones, el contenido de las demandas y la fuerza de los argumentos, es crucial estar seguro del significado preciso de las proposiciones en las que todas esas cuestiones, afirmaciones y argumentaciones han sido expresadas.

Sin embargo, incluso aunque la filosofía analítica continúe empleando de grado o por fuerza métodos lingüísticos, el giro lingüístico no es una *doctrina* que sólo y únicamente subscriban los filósofos analíticos.

3. FILOSOFÍA Y CIENCIA

Un tercer grupo de definiciones doctrinales gira en torno a la relación entre filosofía y ciencia, en particular en las ciencias naturales. Mas resulta un tanto desconcertante observar que existen de hecho dos versiones diametralmente opuestas del modo en que la filosofía analítica contempla esta relación.

Según una, la filosofía analítica suscribe una distinción kantiano-wittgensteiniana entre lo *a priori*, el análisis conceptual de la filosofía, y lo *a posteriori*, las descripciones y explicaciones fácticas de la ciencia. Esta versión es defendida por Hacker en pasajes que sostienen que Quine desafía al movimiento analítico en lugar de formar parte de él[7], y que incluye a Wittgenstein y, en su onda, al análisis conceptual practicado en Cambridge y más tarde en Oxford. Igualmente se extiende a la posición oficial del Círculo de Viena, que distinguía entre ciencia y filosofía, tratando a esta última como una disciplina de segundo orden que se refleja en la «lógica de la ciencia».

Pero la idea de filosofía como algo cualitativamente distinto de la ciencia no encaja ni en los comienzos de la filosofía analítica en Russell ni en la actual corriente naturalista. Para Russell, como hemos visto, la filosofía no es inferior a la ciencia en la empresa de investigar la realidad. La filosofía se ocupa de los rasgos más generales y omnipresentes de la realidad. El propio Russell consideraba también a la filosofía como una proto-ciencia, un análisis de cuestiones que no se dejan tratar aún por los métodos de la ciencia empírica. La filosofía se debate con un problema que parece ser insoluble hasta que, como resultado de un progreso filosófico y más tarde de un avance científico, admita ser investigado por una nueva disciplina empírica que se desgaje de la filosofía. Bajo estas dos versiones alienta el anhelo de un «método científico en filosofía» capaz de lograr el tipo de progreso gradual pero sistemático alcanzado por la ciencias naturales (RUSSELL, 1903, pp. xv, 3-11 y 106; 1912, p. 90; 1914, cap. 2; 1925, p. 32).

Según Quine, la propia o verdadera «filosofía científica» no se limita a emular los métodos de las ciencias deductivo-nomológicas, puesto que ella misma forma un «continuo con la ciencia» y de hecho es *parte* de la ciencia. Quine desea «borrar o al menos desdibujar la distinción entre la filosofía y las diversas ciencias» (1970, p. 2; 1994,

[7] 1996, pp. xi y 195, cap. i. La versión oficial de Hacker es histórica, puesto que ie contempla a la filosofía analítica como un movimiento histórico, aunque uno que excluye a Quine. Véase cap. 8, 2-4.

57, pp. 47 y 51). Y para ello ofrece variadas exposiciones sobre el papel que la filosofía ha de jugar dentro de la ciencia. En algunas ocasiones se sirve de la famosa imagen de la filosofía que ofrece Locke como una criada: la filosofía es una «sirvienta de la ciencia» cuya tarea consiste en «tratar de atar cabos sueltos» tales como las paradojas y las cuestiones de evidencia, problemas que los científicos tienden a ignorar. En otras, se aproxima a la imagen aristotélica más lisonjera de la filosofía como *reina* de las ciencias. La filosofía se ocupa de «conceptos generales más básicos de la ciencia» como son los de verdad, existencia y necesidad (1994, pp. 47-48, 57). En pasajes más típicos, Quine sige a Russell y expresa la misma idea por referencia a la realidad más que a los conceptos. La filosofía se interesa en «iluminar o arrojar luz sobre los rasgos más generales la realidad»; investiga el «mobiliario fundamental de nuestro universo», y difiere de la ciencia sólo cuantitativamente en la generalidad y amplitud de sus cuestiones y categorías (1960, pp. 161, 254, 228-229 y 275-276).

Hacker es consciente, por supuesto, de que la concepción de Quine de la filosofía analítica como un continuo con la ciencia se retrotrae en muchos respectos a la de Russell. Sin embargo, Quine mantiene que este hecho no milita en contra de su propia concepción de la filosofía analítica, puesto que la concepción russelliana permaneció dormida durante cuarenta años, y que él mismo no comparte en absoluto la explicación que ofrecía Russell del análisis lógico (1996, pp. 319-320n). Las dos versiones son discutibles. Ni los americanos se convirtieron al positivismo lógico (Nagel, Morris) ni la severa rama anti-wittgensteiniana del Círculo de Viena dirigida por Neurath subscribió una demarcación entre filosofía y ciencia. Como testigo del siguiente contraste, escribía Schlick en 1930:

> Pero, ¿qué es [la filosofía] entonces? No una ciencia ciertamente, sino algo tan grande y significativo que puede continuar viéndose honrada de aquí en adelante, al igual que en los tiempos antiguos, como la reina de las ciencias; pues en ninguna parte se ha dicho que la reina de las ciencias ha de ser también una ciencia. Ahora discernimos en ella [...] no un sistema de conocimiento, sino un sistema de *actos*; de hecho, la filosofia es la actividad mediante la cual queda establecido o descubierto el *significado* de los enunciados. La filosofía explica o aclara las proposiciones, la ciencia las verifica (1979, 11, p. 157).

Y en 1931 respondía Neurath:

> Todos los miembros del Círculo de Viena coinciden en reconocer que no existe ninguna «filosofía» que posea sus propias proposiciones especiales. Algunas personas, sin embargo, siguen empeñándose en separar la discusión de

los fundamentos conceptuales de las ciencias del cuerpo de la labor científica; y esto permitiría sin duda la continuación del «filosofar». Un reflexión más profunda muestra que incluso esta separación es inviable, y que la definición de conceptos es parte y parcela de la obra de la ciencia unificada (1983, p. 52).

Por otra parte, incluso aunque antes de Quine no hubieran existido seguidores de las ideas de Russell sobre la relación entre filosofía y ciencia, las opiniones de Russell no hubieran sido ni remotamente olvidadas ni siquiera entre los esclavos de su antípoda Wittgenstein. Todas ellas seguían siendo un indispensable punto de referencia para los filósofos analíticos, incluso durante los buenos tiempos de la distinción entre filosofía y ciencia entre los años treinta y sesenta. Austin compartió incluso con Russell la imagen de la filosofía como una protociencia:

> En la historia de la investigación humana, la filosofía ocupa el lugar central del sol, inicial, seminal y tumultuoso: de cuando en cuando arroja una porción de sí mismo para que se asiente como *una ciencia, un planeta, frío y bien regulado,* progresando regularmente hacia un estado final distante [...]. ¿No es posible que el siglo venidero pueda asistir al nacimiento, mediante la labor conjunta de filósofos, gramáticos y numerosos estudiantes, de una verdadera y comprehensiva *ciencia del lenguaje*? Entonces nos habremos liberado de una o más partes de la filosofía (aunque aún quedará bastante) del único modo en que uno se pueda librar de ella; dándole un puntapié desde lo alto de la escalera (1970, p. 232).

Tal es precisamente el tipo de visión que dirige los esfuerzos interdisciplinarios en la ciencia cognitiva, en su caso una visión inspirada por el naturalismo quineano.

La razón para considerar a Quine como emblemático de una rama particular de la filosofía analítica es aplastante, pues es considerado como el filósofo analítico más eminente después de Wittgenstein por una mayoría de los que se consideran a sí mismos como filósofos analíticos, incluyendo a muchos que no suscriben sus doctrinas. Por otra parte, Quine se muestra explícitamente preocupado por la paráfrasis y el análisis lógico. Los ejemplos de ello son legión en *Palabra y objeto*, y al igual que Ramsey trató la teoría de las descripciones como un paradigma de la filosofía, del mismo modo se comporta Quine con la explicación del par ordenado (HYLTON, 1998, p. 50). Finalmente, el análisis lógico de Quine se acerca mucho al de Russell, no sólo en su instrumentación, en especial en la teoría de las descripciones, sino también en otro respecto (y aquí estoy en desacuerdo con Hylton). Quine se afana por diseñar un lenguaje ideal o notación canónica que exhiba la estructura real de la realidad, más que, por ejemplo, de la forma lógica oculta tras el lenguaje ordinario.

Algunos académicos, como es el caso de ciertos neuro-filósofos toman a Quine de manera literal y tratan de resolver directamente los problemas filosóficos mediante investigaciones científicas, olvidando completamente lo *a priori* y las cuestiones conceptuales. Hay sin duda alguna razón para insistir en que tales científicos no cuentan como filósofos analíticos, o ni siquiera como filósofos *tout court*. Pero sí es innegable el hecho de que importantes filósofos analíticos tales como Russell, Neurath y Quine hayan considerado a la filosofía como parte de, o en todo caso continua con, la ciencia.

La segunda definición doctrinal basada en la relación entre filosofía y ciencia se mueve en la dirección opuesta a la primera. Ésta última identifica a la filosofía analítica con el naturalismo. En la onda de Quine, pocos filósofos analíticos actuales se atreverían a publicar un libro sobre filosofía de la mente sin mostrar al menos alguna forma de naturalismo en el prefacio. Así, Jackson escribe: «La mayoría de los filósofos analíticos se describen a sí mismos como naturalistas» (2003, p. 32). Kim confina este punto al presente: «Si de la actual filosofía analítica puede decirse que tiene alguna ideología filosófica, ésta es, incuestionablemente, el naturalismo» (2003, p. 84). Y Leiter (2004a, p. 5) diagnostica un «giro naturalista» en filosofía que rivalice en importancia con el anterior giro lingüístico. Sin embargo, mantener que la filosofía analítica es esencial o incluso predominantemente naturalista es justamente tan erróneo como disociarla del naturalismo. Aunque en los años recientes se ha registrado una notable inclinación hacia el naturalismo, el movimiento ha encontrado una notable resistencia por parte de figuras tan eminentes como Strawson, Kripke, McDowell, Dummett y Putnam (véase PUTNAM, 1992, pp. ix-x). Pero a fin de apreciar más detalladamente la relación entre filosofía y naturalismo convendría obtener previamente una idea más detallada de este último.

En el año 1954 observaba Ernest Nagel: «el número de disciplinas distinguibles en las que la palabra "naturalismo" ha contado en la historia de la filosofía es notorio» (1954, p. 3). Esta observación es incluso más apropiada en la actualidad (véase KEIL, 2008). Hay casi tantas definiciones del naturalismo como proponentes. Sin embargo, cabe distinguir al menos tres tipos diferentes de naturalismo:

— El naturalismo metafilosófico sostiene que la filosofía es una rama de, o un continuo con, la ciencia natural;

— el naturalismo epistemológico, que no es más que un cienciismo, pues insiste en que no existe conocimiento genuino fuera de la ciencia natural;

— el naturalismo ontológico, que niega que haya un ámbito distinto del mundo natural de la materia, de la energía y de los objetos o sucesos espacio-temporales.

Entre estas posturas se dan importantes conexiones. Lo que cuenta como natural para el naturalismo ontológico es formulable mediante criterios metafísicos independientes, por ejemplo, como algo inmerso en el «ámbito espacio-temporal-causal» (KATZ, 1990, p. 239; y similarmente ARMSTRONG, 1983, p. 82). Este tipo de naturalismo representa una postura monista sobre lo que existe o es real. Es una versión del materialismo o, asumiendo que la moderna física post-mecanicista admite fenómenos que no son materiales, una versión del fisicalismo. Alternativamente, lo que cuenta como natural puede explicarse mecánicamente como el rasgo distintivo que representa al *explanandum* o al *explanans* en la explicación científica (DANTO, 1967, p. 448). En las conocidas palabras de Sellars: «en su dimensión de describir y explicar al mundo, la ciencia es la medida de todas las cosas, de lo que es que es, y de lo que no es que no es» (1963, p. 173).

Una razón de que el naturalismo suela preferir con frecuencia la segunda opción (aparte de la más obvia de poder aislar de la crítica filosófica directa sus manifestaciones ontológicas) se encuentra en su capacidad para difuminar un conflicto potencial entre el naturalismo ontológico y el metafilosófico. En lugar de pronunciarse *ex cathedra* sobre lo que existe, basándose en una contemplación *a priori*, el naturalismo sigue el ejemplo de la ciencia. La cuestión sobre lo que existe queda transformada en la cuestión sobre lo que la ciencia reconoce. Esta idea se remonta a Quine, cuya ontología naturalista se apoya en la convicción de «que es en la ciencia misma, y no en alguna filosofía anterior, donde la realidad ha de ser identificada y descrita» (1981, p. 21).

El naturalismo metafilosófico, por su parte, es conocido también como «naturalismo metodológico», puesto que se ocupa de los tópicos, procedimientos y resultados del filosofar propiamente dicho, e incita a los filósofos a emular los métodos de las ciencias especiales (p. ej., MADDY, 1998, p. 161; LEITER, 2001, pp. 82-84). Los naturalistas metafilosóficos caracterizan diversamente a la filosofía o bien como *parte* de la ciencia, o bien como formando un *continuum* con ella. La primera versión es la que está en juego cuando Quine describe a la epistemología naturalizada como un «capítulo de la psicología y por tanto de la ciencia natural» (1969, p. 82; igualmente PAPINEAU, 1993, p. 5). La segunda es la aludida cuando escribe: «La filosofía

naturalista forma un continuo con la ciencia natural» (1995, pp. 256-257).

Es normal suponer que el naturalismo metafilosófico no es más que la aplicación del naturalismo epistemológico al ámbito de la filosofía. Y esto presupone, a su vez, que la filosofía aspira al conocimiento. Sin duda, serán muchos los que exclamen desesperados, aunque no sin la oposición de algunos filósofos analíticos. Como ya hemos visto, el primer Wittgenstein y Schlick rechazaron esta suposición cognitivista. Ellos se inclinaban ciertamente por la combinación del naturalismo epistemológico —las únicas proposiciones con sentido y por tanto las únicas *candidatas* para el conocimiento son las de la ciencia empírica— con el anti-naturalismo filosófico: la filosofía es una actividad analítica más que una doctrina y *a fortiori* distinta de la ciencia.

La cuestión relativa a lo que pueda contar como ciencia es una espina clavada en el costado del naturalismo epistemológico. Sus representantes sostienen que «el valor cognitivo sin más se encuentra en la ciencia y en ninguna otra parte», o que «la ciencia es el camino más excelso hacia la verdad» (MORELAND, 1998, p. 37; QUINE, 1995, p. 261). Mas, ¿qué disciplinas académicas quedan ensalzadas y cuáles humilladas con estos veredictos? Bajo el dominio de la unidad de la ciencia, Hawks restringe ésta al ámbito de las ciencias naturales duras, en particular al de la física, y admite otras disciplinas sólo en la medida en que sus leyes puedan ser derivadas de las propias de esta ciencia. Doves, a menudo en vena pragmatista, le da la bienvenida a toda disciplina que sea cognitivamente fructífera, incluyendo a la biología, a la psicología e incluso a las ciencias sociales e históricas. Hay aquí encerrado todo un espectro de posibles posturas, y son muchos los naturalistas que se mueven entre diferentes lugares de tal espectro (cf. QUINE, 1969, p. 24; 2000, p. 411).

Finalmente, todas las versiones del naturalismo se presentan tanto en forma *eliminativista* como *reduccionista*. Enfrentado con una serie de contraejemplos —métodos filosóficos que no se apoyan en la ciencia, pretensiones cognitivas de carácter no-científico o entidades que rebasan el mundo natural—, el naturalista se enfrenta con dos opciones: descartarlos como falsos, o tratar de mostrar que, tras un escrutinio más riguroso, todos ellos se resuelven en un fenómeno científico o natural. Pero es exclusivamente la opción reduccionista la que alimenta, sin embargo, el omnipresente proyecto de *naturalizar* fenómenos tales como la intencionalidad, el significado o la moralidad. El objetivo de una empresa semejante es demostrar que el fenómeno en cuestión es real solamente por el hecho de ser *realmente alguna cosa*

(FODOR, 1987, p. 98), a saber: algo que es parte del orden natural y que admite por tanto su ubicación en el ámbito de la ciencia. Por la misma razón, la disciplina que se ocupe del fenómeno en cuestión tendrá que transformarse en una rama de la ciencia que proporcione una explicación causal de tal fenómeno, por ejemplo, la psicología.

Un evidente problema para una definición naturalista de la filosofía analítica se encuentra en el hecho de que cada uno de estos dogmas ha sido invalidado por una ilustre y ciertamente paradigmática muestra. Como ya hemos visto, correcta o equivocadamente una aplastante mayoría de filósofos analíticos anteriores a los años ochenta ha repudiado la naturalización de la moralidad, y su bandera sigue ondeando entre las manos de los actuales kantianos y neointuicionistas contemporáneos. El intento de naturalizar la lógica no es otra cosa que psicologismo. Este intento fue ridiculizado por Frege: la «explicación causal de un proceso mental que finaliza tomando alguna cosa por verdadera, no puede ocupar nunca el lugar de la demostración de lo que se ha tomado por verdadero». Conviene distinguir entre las condiciones causales para mantener una creencia y las condiciones lógicas para su verdad a fin de no pensar, por ejemplo, que la prueba del teorema de Pitágoras debería haber mencionado la cantidad de fosfatos que contiene nuestro cerebro (1984, p. xviii; 1979; véase GLOCK, 1999b). Inspirado por Frege, Geach no desmenuza sus palabras sobre el naturalismo reduccionista:

> Cuando tenemos noticia de un nuevo intento de explicar al modo naturalista el razonamiento, el lenguaje o la elección moral, deberíamos reaccionar como si se nos dijera que alguien ha cuadrado el círculo o demostrado que $\sqrt{2}$ es racional: sólo una leve curiosidad es lo adecuado ¿cómo, si no, podría haber quedado encubierta esta falacia? (1977, p. 52).

Esta declarada hostilidad conduce directamente al naturalismo epistémico. La idea de que no hay conocimiento alguno fuera del que proporciona la ciencia natural fue rechazada por Frege —quien separó a la lógica y a la matemática de las disciplinas *a posteriori*—, saludada escépticamente por Moore —que insistía a su vez en la existencia de conocimiento no científico en ética y en el sentido común—, y alabada por el último Wittgenstein, que detestaba el espíritu ciencista de su época. Todo esto provocó que incluso un filósofo tan indulgente como Strawson comentase: «Ante un filisteísmo como éste sólo nos queda apartar nuestros ojos» (1997, p. 35; véase también DUMMETT, 2007, p. 10).

Una importante rama dentro de la filosofía continental, la hermenéutica, se enfrenta al naturalismo epistémico insistiendo en que los

métodos de las ciencias humanas y sociales son movimientos *sui generis* que se mueven en torno a la comprensión, más que a las explicaciones causales, de las ciencias nomológicas deductivas. Yconsecuentes con ello, los filósofos analíticos, en especial Hempel, han combatido este pluralismo metodológico en nombre de la unidad de la ciencia. Pero la unidad de la ciencia y su asimilación de lo social a las ciencias naturales no es una marca distintiva de la filosofía analítica (*pace* MULLIGAN, 1991, pp. 116 y 119). Existe también una versión analítica de la hermenéutica que incluye no sólo a wittgensteinianos tales como Von Wright (1971) que contrasta razones y causas, sino también a Davidson (1980) que las identifica. Una distinción entre ciencia natural y ciencia social ha sido a su vez investigada por Searle (1995).

Puede existir también conocimiento fuera del campo de la ciencia, pero la *filosofía* debería seguir ocupando un lugar dentro de éste, del mismo modo que lo ocupa el naturalismo metafilosófico. Sería conveniente, sin embargo, distinguir entre la idea de que la filosofía debiera emular ciertos ideales superiores de la ciencia moderna —como la precisión, el escrutinio subjetivo de resultados, y la colaboración— y la idea de que la filosofía persigue los mismos fines y emplea los mismos métodos que la ciencia. Esta segunda pretensión es repudiada no sólo por los usuales críticos —Wittgenstein y los analistas conceptuales— sino también por muchos de los que aspiran a filosofar en el espíritu científico de la primera idea.

Frege no se limitó a negar que la lógica fuera una ciencia natural; igualmente insistió en que la lógica es una disciplina aún más fundamental que la metafísica o la psicología (1893, p. xix). La idea wittgensteiniana de que debería haber una *división del trabajo* entre la ciencia y la filosofía fue explícitamente propuesta por Schlick y Waismann. De manera más técnica y orientada a la ciencia, esta imagen es también evidente en Carnap. La filosofía no es una disciplina que conste de una serie de proposiciones, sino un método: el análisis lógico. Desde un punto de vista negativo, este análisis pone de manifiesto el sinsentido metafísico. Desde el positivo, se convierte en la «lógica de la ciencia», o sea: en el análisis o explicación de una serie de proposiciones, conceptos y métodos científicos (1937, p. 279). Esta demarcación entre filosofía y ciencia subyace a la distinción que introduce Carnap entre proposiciones analíticas y sintéticas en *Logische Syntax der Sprache* (*La sintaxis lógica del lenguaje*), e igualmente a su distinción entre cuestiones internas y externas en «Empiricism, Semantics and Ontology» (1956). Carnap se reafirmó en ella al final de su vida. La filosofía científica no es una ciencia que se entrometa en

la investigación científica de la realidad. Es una filosofía que refleja en esta investigación el mismo sentido racional y espíritu colaborador que guía las exploraciones de primer-orden de los propios científicos (1964, pp. 133-134).

En lo que respecta a la cuestión fundamental del modo en que la filosofía se relaciona con la ciencia, las líneas frontales dentro del Círculo de Viena no se dan entre el «ala derecha» de los conservadores (Schlick, Waismann) y el «ala izquierda» de los progresistas (Neurath, Carnap, Hahn), ni entre los fenomenalistas (Schlick, el primer Carnap) y los fisicalistas (Neurath, el Carnap posterior), sino entre los wittgensteinianos (Schlick, Waismann y Carnap) por una parte, y Neurath por la otra, que anticipó la asimilación de la filosofía a la ciencia realizada por Quine.

No es posible recuperar la idea de una filosofía analítica comprometida con el naturalismo metafilosófico mediante una simple restricción al presente, a la manera de Kim. El rechazo de Quine de la distinción analítico/sintético ha encontrado amplia acogida, y continúan siendo numerosos los autores que siguen atraídos por lo que para ellos es sabiduría axiomática. Pero se van perfilando también ciertos signos de disentimiento. Los seguidores de Wittgenstein, Grice y Strawson siguen poniendo objeciones. Incluso en los Estados Unidos, que tradicionalmente se habían inclinado hacia el naturalismo, Carnap ha sido objeto de una reanimación. Así, Friedman sostiene que la distinción carnapiana entre proposiciones analíticas y sintéticas es exigida más que excluida por el intento de dar sentido a la ciencia natural (1997). Y en adición a esto, varias formas de la distinción analítico/sintético han sido rehabilitadas por pensadores tan diversos como Boghossian, Putnam y McDowell. Por otra parte, y aunque curiosamente ignorado por sus acólitos, el propio Quine llegó a reconocer que hay una dicotomía legítima entre lo analítico y lo sintético, una dicotomía que se aproxima a la concepción intuitiva de la analiticidad: «una sentencia es analítica si *todo el mundo* se da cuenta de que es verdadera cuando aprende el significado de sus palabras» (1974, p. 79; véase GLOCK, 2003a, pp. 81-86). Y la idea de la filosofía como análisis conceptual ha sido defendida de manera novedosa por Jackson (1998), pese a sus simpatías naturalistas.

Incluso aunque todos los filósofos analíticos hubieran tirado por la borda la distinción analítico/sintético, esto sólo les impediría separar a la filosofía de los fundamentos a los que ella aspira, u obtener (de manera no obvia) resultados analíticos o verdades conceptuales. Pero aún se podría demarcar a la filosofía siguiendo otras líneas. La más obvia

de ellas es la idea de que la filosofía es una ciencia *a priori*. Combinando el naturalismo epistemológico y el metafilosófico, Devitt insiste en que «hay solamente un modo de conocer la ruta empírica, que es la base de la ciencia»; de lo cual se sigue que «desde una perspectiva naturalista, debiéramos negar que existiera *algún* conocimiento *a priori*» (1996, 2, p. 49).

Por razones ya expuestas, sin embargo, ésta es en realidad una postura *minoritaria* en la carrera de la filosofía analítica. Frege rechazó la tesis empirista de que todo conocimiento tiene su base en la inducción; y aunque no le negó a Mill «un chispazo de buen sentido», deploraba que este chispazo «tuviese que extinguirse por causa de la preconcepción de que todo conocimiento es empírico» (1884, p. 9, §3n, 4n). Pero tanto Russell como Moore aceptaban la posibilidad de un conocimiento *a priori* y consideraban a la filosofía como una disciplina *a priori*. Los dos disentían de la postura de Mill que sostenía que la tesis de que todo conocimiento es *a posteriori* era también la fuerza impulsora oculta tras el convencionalismo de los positivistas lógicos. Wittgenstein, el análisis conceptual y sus retoños contemporáneos, insistían todos en el carácter no-empírico de la lógica, de la matemática y de la filosofía.

Incluso algunos de sus oponentes se mostraban comprometidos con el conocimiento *a priori*. Bonjour se ha lanzado recientemente a la «defensa de la razón pura» (1998), aunque no del modo que Kant hubiera apreciado. Más significativamente aún, Kripke y sus numerosos seguidores sostienen que algunas proposiciones —p. ej., «El metro patrón mide un metro de largo»— son contingentes aunque *a priori*. Por otra parte, su defensa de las proposiciones necesarias *a posteriori* combina los descubrimientos científicos, por ejemplo, que el agua consiste en moléculas de H_2O, con unas reflexiones *a priori* sobre la semántica de los nombres propios y de los términos de género natural. De manera más general, se acepta ampliamente que la metafísica postkripkeana presenta, al menos entre otras cosas, problemas no-empíricos, proposiciones y líneas de razonamiento (JACKSON, 2003; WILLIAMSON, 2004, pp. 127-128). Finalmente, Williams coloca aparte a la filosofía sin invocar ni a la analítica ni al *a priori*, insistiendo en que ella requiere una comprensión humanística e histórica que está ausente en la ciencias naturales (2006).

La extendida impresión de que la filosofía analítica contemporánea, al menos, está ligada con el naturalismo metafilosófico mantiene una desgraciada deuda con el marketing intelectual. Quine y sus seguidores son opuestos a la idea de una «filosofia previa» o «filosofia

primera» sobre *la base de que las ciencias naturales son «falibles y* corregibles pero no responden ante ningún tribunal supra-científico». «Yo no veo a la filosofía como una propedéutica *a priori* o fundamento para la ciencia, sino como un continuo con la ciencia» (1981, p. 72; 1969, p. 126).

Mediante esta estratagema han logrado desdibujar a sus oponentes —filósofos del lenguaje como Wittgenstein, Carnap, o Ryle— con ayuda de dos ideas que al parecer han quedado arrojadas al cubo de la basura de la historia por el desarrollo de la ciencia. Una de ellas es la doctrina aristotélica según la cual la filosofía proporciona de por sí los axiomas con los que las ciencias especiales avanzan. La otra es la búsqueda cartesiana de una certeza absoluta. Pero todo esto no es más que una caricatura. Lo que los filósofos del lenguaje pretenden conseguir no es una super-ciencia, ni algo que proporcione simplemente a la mera ciencia unos fundamentos incontestables, sino una disciplina de segundo orden que se ocupe de problemas de un tipo diferente —conceptual o metodológico—. De hecho, todas estas reflexiones han acabado rechazando predominantemente la concepción aristotélica de la filosofía como reina de las ciencias y el fundacionalismo cartesiano. Al mismo tiempo, estas dos posturas han encontrado también seguidores en el seno de la filosofía analítica. El fundacionalismo, por ejemplo, se extiende desde Ayer, a través de Chisholm, hasta pensadores *contemporáneos como Alston, Audi y Sosa.*

Una concepción naturalista de la filosofía analítica no admite asentar su base en una variedad epistemológica ni en una metafilosófica. El naturalismo ontológico parece ser una mejor apuesta. Son muchos los cultivadores distinguidos que han elegido seguir el camino intermedio entre la Escilla del naturalismo epistemológico y el Caribdis del *super*naturalismo ontológico. Es de sobra conocido que Wittgenstein *comparó el lenguaje* con un juego como el ajedrez. Por una parte, una pieza del ajedrez es una figura de madera que admite ser descrita como algo físico. Por otra, no es posible explicar lo que es una pieza de ajedrez o el juego mismo en términos puramente físicos. Pero la diferencia entre una figura del ajedrez y un simple trozo de madera no se encuentra en que la primera esté asociada con una entidad abstracta con un proceso en un ámbito mental separado. La diferencia está en que la pieza de ajedrez tiene un papel que cumplir en una práctica guiada por reglas (1953, §108).

Siguiendo la analogía de Wittgenstein, figuras contemporáneas como Brandom, Hacker, McDowell y Putnam han desarrollado la idea de que los seres humanos son *especiales no porque estén conectados*

con una realidad que está más allá del mundo físico del espacio, el tiempo y la materia (un tercer ámbito platónico o las sustancias cartesianas del alma, por ejemplo), sino porque estas cosas sólo pueden ser adecuadamente entendidas desde una perspectiva normativa que es ajena a las ciencias naturales. Hay conocimiento fuera de la ciencia natural, conocimiento del lenguaje, de la lógica y de la matemática, por ejemplo. Mas el estatuto especial de este tipo de conocimiento no deriva de un carácter especial de sus objetos —entidades sobrenaturales que están más allá del espacio y el tiempo; por el contrario, tiene que ser explicado por referencia a prácticas normativas (hablar, razonar, calcular)—. Estas prácticas presuponen a su vez unos agentes con capacidades instintivamente humanas. Pero mientras esas capacidades no puedan ser adecuadamente caracterizadas en términos físicos, no trascienden el mundo natural. Son características perfectamente inteligibles de animales de una especie única; y tanto sus prerrequisitos causales como su emergencia evolutiva pueden ser explicados por la ciencia.

Sin recurrir a la normatividad, Davidson (1980, cap. II) sigue un curso paralelo. Su monismo anómalo es un «monismo ontológico unido a un dualismo conceptual». Con esto intenta reconciliar la tesis naturalista (anti-platónica y anti-cartesiana) de que no hay ámbito alguno más allá del mundo físico con un reconocimiento de que el discurso mental y semántico no es ni reducible ni reeemplazable por la terminología de la ciencia natural. «No existen cosas tales como la mente, pero la gente posee propiedades mentales [...] Tales propiedades están en constante cambio, y esos cambios son sucesos mentales» (1994, p. 231).

Strawson distinguía un naturalismo católico liberal blando frente a un naturalismo duro, restrictivo o reductivo (1985, pp. 1-2, 38-41). En ese mismo espíritu, McDowell distancia su propio «naturalismo de segunda naturaleza» del «naturalismo escueto» (1996, caps. IV-V), y Hornsby (1997) su «naturalismo ingenuo» de las versiones ciencistas. Todo esto es indicativo de una tendencia general entre los que se oponen al ciencismo y al reduccionismo a fin de distinguir entre tipos buenos (ontológicos) y malos (epistemológicos) de naturalismo. No obstante, la filosofía analítica cuenta también con importantes pensadores que se resisten al atractivo de unos y otros (véase CORRADINI y LOWE, 2006). Para apreciar esto no hay más que recordar que el naturalismo ontológico excluye al menos tres venerables posiciones —el teísmo, el platonismo, y el dualismo de mente-cuerpo—. Ni un Dios creador trascendente, ni entidades abstractas más allá del espacio y el tiempo, ni las almas cartesianas, ni los egos o yoes son habitantes del

ámbito espacio-temporal. Existe una distinguida tradición de teístas analíticos, entre los que se incluyen Plantinga, Van Inwagen y Swinburne. Y está también la empresa más específica pero igualmente floreciente del tomismo analítico.

El platonismo no era justamente una fuerza dominante durante la emergencia de la filosofía analítica con Bolzano, Frege, Moore y Russell, a la que también se adhirieron Church y Popper, entre otros. De ella perdura aún una opción viva, por ejemplo en neo-fregeanos tales como von Wright (1983). Además, está generalmente reconocido que tanto los naturalistas puros como los proponentes de la tercera vía han realizado su trabajo con ayuda de la lógica y la filosofía o bien por reducción o bien por eliminación. Incluso Quine, el naturalista metafilosófico *por excelencia,* admite a regañadientes objetos abstractos —o sea, las clases— en ontología, puesto que son indispensables para la ciencia y no pueden ser parafraseados (1960, §§53-55). El dualismo sustancial de mente-cuerpo es en muchos respectos la rama menos popular del anti-naturalismo. Pero incluso así, ha sido rigurosamente defendido por autores como Swinburne (1986) y Lowe (2000). Y además, con razón o sin ella, el consenso emergente afirma que los *qualia* pueden constituirse en un obstáculo letal para el fisicalismo (véase Chalmers, 1996; Kim, 2004) y por tanto para el naturalismo ontológico.

Aun definiendo disyuntivamente al naturalismo en tres de sus principales versiones, quedaría excluida toda una serie de importantes figuras en la historia de la filosofía analítica. Algunas caracterizaciones van incluso más lejos al transformar el naturalismo desde una amplia iglesia en otra omniabarcante y a toda prueba contra la amenaza de paganos y heréticos. Así, Quine cualifica su credo ontológico de que «el mundo es tan natural como la ciencia dice que es» añadiéndole la estipulación «en la medida en que la ciencia natural sea correcta» (1992, p. 9). Irónicamente, esto es analítico. Por usar la propia terminología de Quine, en la anterior sentencia, el término «ciencia natural» no ocurre de una manera esencial; puede ser reemplazado por el nombre de cualquier otra entidad que sea capaz de decir cómo es el mundo, ya sea que digamos «Bush», o «astrología», o incluso algo tan horroroso como «deconstructivismo».

Otro famoso naturalista describió el naturalismo como algo guiado por «el respeto hacia las conclusiones de la ciencia natural»; un segundo naturalista famoso lo describió como «menos un sistema filosófico que un reconocimiento de las impresionantes implicaciones de las ciencias físicas y biológicas», mientras declaraba: «Ahora, todos no-

sotros somos naturalistas». Y no sin razón, dada esta concepción minimalista. Pero como observó el hijo de este segundo naturalista: «En cuanto al naturalismo, también éste contenía tonalidades negativas. Pues era tan insípido y ambiguo como el pragmatismo. Uno podría creer *casi* todo sobre el mundo e incluso *algunas* cosas sobre Dios, y ser sin embargo un naturalista. Lo que se necesitaba era un nuevo materialismo no reductivo». El primer naturalista fue Dewey (1944, p. 2), el segundo R. W. Sellars (1922, p. i), y el tercero su hijo Wilfrid Sellars (1979, p. 2). El joven Sellars está cargado de razón al condenar una concepción del naturalismo que se extiende incluso a los teístas —por tentados que algunos de ellos se puedan sentir ahora inclinados a adherirse al partido ganador—. Por otra parte, incluso aunque fuera legítimo y fructífero caracterizar al naturalismo de semejante e indiscriminada manera, esto no redimiría a aquellos a los que éste se refería con una definición naturalista de la filosofía analítica. Para Dewey, R. W. Sellars y los anteriormente referidos por el pronombre «nosotros», *no* eran filósofos analíticos. Todos ellos quedan excluidos no justamente por un uso filosófico común, sino también por cualquier criterio que pueda ser incluso remotamente plausible. Y lo mismo cabe decir de la venganza de Nietzsche, pese a sus inclinaciones naturalistas. «Larga vida a la física», clamó entusiasmado en *La gaya ciencia* (1882, §335).

4. DEFINICIONES TEMÁTICAS

Aun aceptando que los filósofos analíticos difieren respecto a doctrinas que son claramente fundamentales, algunos comentaristas sostienen que permanecen unidos precisamente por los mismos tópicos que alimentan su discusión. Cohen (1986, pp. 10-11 y 57) es seguramente el único filósofo que ha avanzado explícitamente una definición temática de la filosofía analítica susceptible de ser contrastada con las definiciones doctrinales y metodológicas, aunque no faltan los autores que han caracterizado a la filosofía analítica en términos temáticos. Es incluso más común encontrar observaciones tales como ésta: «John Searle fue educado en la tradición de la filosofía analítica, pero él trasciende esa tradición. Una razón para ello se encuentra en el hecho de que escribe sobre una variedad de temas aunque su tradición anima a sus seguidores a ceñirse escrupulosamente a ciertos aspectos de unos determinados temas» (Fotion, 2000, p. 1).

Un popular prejuicio sobre la filosofía analítica es que ésta suele interesarse por un conjunto muy reducido de temas que son propios de la

filosofía teórica, en concreto la lógica (formal y filosófica), la filosofía de la ciencia, la filosofía del lenguaje, la metafísica y la filosofía de la mente. El papel de la ética y de la política dentro de la filosofía analítica será discutido en el capítulo 7. Ahí veremos que la filosofía analítica ha sabido superar enteramente su relativo olvido de la moral y la teoría política entre los años 1910 y 1960.

El caso de la estética es semejante al de la ética. Los juicios de valor estéticos carecían de contenido para los positivistas lógicos y para el primer Wittgenstein (1922, 6.42-6.421), y la estética se restringía por tanto al análisis de los conceptos estéticos y al examen del estatuto de los enunciados estéticos. Al igual que en el caso paralelo de la ética, sin embargo, la proscripción de las investigaciones de primer-orden fue disipándose gradualmente tras el final de la Segunda Guerra Mundial. Y en lo relativo a las investigaciones de segundo orden, las ideas posteriores de Wittgenstein sobre los parecidos de familia iniciaron un animado debate sobre la posibilidad misma de analizar o definir términos tales como «arte» y «obra de arte» (véase DAVIES, 1998). Las reflexiones iconoclastas de Goodman sobre la representación pictórica estimularon un debate estético de otro tipo (véase HYMAN, 2006).

Pero hay otros tópicos que, a los ojos de algunos, han sido olvidados por los filósofos analíticos y cultivados en cambio por sus rivales. Así, Passmore opina que la «filosofía franco-alemana-italiana» se ha «interesado principalmente por las cuestiones que han preocupado a la teología, mientras que la «filosofía anglo-americana» ha dedicado «su atención a la *epistemología, a la mente y al lenguaje» (1985, II). Pero,* como Cooper (1994, p. 3) observa, sin embargo, la discusión de Passmore sobre los pensadores continentales omite completamente el tema de la religión para ¡centrarse igualmente en cambio en sus «ideas relativas a la epistemología, a la mente y al lenguaje»! Cabría añadir que la filosofía analítica ha aportado a lo largo del siglo veinte la mayoría de los más importantes filósofos de la religión, figuras tan diversas como Kenny, Mackie, Phillips, Plantinga, y Swinburne. Además, la filosofía de la religión juega un papel mucho más importante en los países angloamericanos que en los del continente europeo. Y esto no es mera coincidencia, puesto que las convicciones religiosas están mucho más difundidas en Estados Unidos que en sociedades seculares como Francia, Alemania o Italia, y de ahí que sean más propicias a convertirse en un foco de atención filosófica.

Al mismo tiempo, el propio Cooper ha presentado otros dos interesantes rasgos distintivos de la filosofía continental: la condición de trasfondo de la investigación y el derrumbe del yo. Mas una y otro han encontrado

ya su propia caracterización en la filosofía analítica. Los diferentes tipos de condiciones fundamentales para el conocimiento juegan un importante papel en *Sobre la certeza* de Wittgenstein, en la epistemología naturalizada de Quine y en la teoría de la realidad social de Searle. Incluso las condiciones sociológicas subyacentes del trasfondo se han convertido en temas populares en filosofía analítica a partir de Kuhn y Feyerabend.

La idea de que la filosofía continental mantiene una especial relación de amor-odio con el yo que se encuentra ausente en filosofía analítica es *prima facie* más plausible, o en cualquier caso más popular. Henrich, un conocido neo-hegeliano alemán, afirma que «la filosofía continental representa la relación entre la constitución trascendental de la persona y el concepto de filosofía como constitutiva de esta última, mientras que la filosofía empirista tiende a subrayar los patrones científicos y críticos» (2003, p. 7). Y en *Continental Philosophy since 1750: the Rise and Fall of the Self*, Solomon (1988) presenta a los filósofos del continente europeo —incluyendo a Kant y a Husserl— como pensadores interesados principal aunque no únicamente por inflar o desinflar el sentido de sus propios egos según sus necesidades emocionales e inclinaciones políticas.

Aunque difícilmente se me pueda considerar un admirador de la filosofía continental post-kantiana, me resisto a aceptar que ésta se reduzca a semejante galimatías. Pero en cualquier caso, el interés por el problema del «yo» no es sin duda una prerrogativa de los continentales. Cuando se trata de atacar el «yo» como una ilusión o ficción impuesta por apariencias lingüísticas, la tradición que va desde Wittgenstein y Russell a través de Ryle y Strawson hasta Dennett y Hacker no va a la zaga de nadie. Pero existen también defensores resueltos de un yo metafísico (véase G. STRAWSON, 2005).

Una vez pasada la guerra, la filosofía analítica se ha ido haciendo más general y de alcance más cosmopolita, siendo abundantes los temas exóticos en los recientes encuentros de la American Philosophical Association (STROLL, 2000, pp. 269-270). En la actualidad, no existe literalmente ningún área que haya escapado a la atención de los filósofos analíticos, ya sea que se trate de la filosofía del cuerpo y la sexualidad (SOBLE, 1998), de eco-filosofía (NAESS, 1989), de epistemología feminista (ALCOFF y POTTER, 1993), de filosofía de la computación (FLORIDI, 2004), o de psicoanálisis (GARDNER, 1993). Para cualquier área significativa del pensamiento humano *x*, existe no sólo una *filosofía* de *x*, sino también una filosofía *analítica* de *x*. Y con respecto a las áreas centrales y tradicionales, esta filosofía analítica de *x* va por detrás, temporalmente hablando, de la filosofía tradicional de *x*. La

teoría analítica del conocimiento y la filosofía moral son ejemplos obvios. Y con respecto a tópicos más recientes o más periféricos, la filosofía analítica de *x* aparece con frecuencia antes, en especial en el área de la filosofía moral (véase cap. VII.1).

De acuerdo con esto, la *exclusión* de ciertos tópicos no es una característica distintiva de la filosofía analítica. ¿Qué decir acerca del *énfasis* sobre otros temas? Por las razones mencionadas en el capítulo II.2, la filosofía analítica surgió en el contexto de discusiones sobre matemática y lógica, y, en menor medida, en debates sobre ciencia natural y psicología. El giro lingüístico transformó la preocupación por esas áreas y las ligó a un interés por el lenguaje. Y la reanimación de la metafísica y el enfoque hacia la mente volvió a transformarlas una vez más. Pero el interés por estas áreas no es una prerrogativa de la filosofía analítica. La ciencia ha sido siempre central para la filosofía tradicional y sigue cumpliendo un papel incluso en la filosofía continental. Y la metafísica ha sido sin duda un área central de la filosofía a lo largo de su historia.

Si la filosofía analítica es caracterizada por un tema, sería bueno ser más específicos. Algunos historiadores han ligado la tradición analítica a un tema muy particular, que precisamente debemos a Kant. Robert Hanna escribe: «La historia de la filosofía analítica desde Frege a Quine es la historia del surgimiento y caída del concepto de analiticidad, cuyos orígenes y parámetros se encuentran ambos en la primera *Crítica* de Kant» (2001, p. 121). La idea de que la filosofía analítica consiste en una serie de notas a pie de página predominantemente hostiles a Kant procede también de Coffa (1991), pese a su antipatía hacia Kant y al neokantismo. Mas no deja de ser un saludable recordatorio de la importancia de Kant para la filosofía analítica.

El tema de la analiticidad es realmente importante, pues está ligado a las proposiciones lógicas, matemáticas y filosóficas (metafísicas) que tan predominante papel jugaron en el primer desarrollo de la filosofía analítica. El pronunciamiento de Hanna engloba a Frege, cuyo logicismo es una respuesta a la cuestión que plantea Kant sobre si la aritmética es analítica. Igualmente afecta a Wittgenstein, cuya filosofía discurre por un entorno muy kantiano con respecto a la conexión entre la naturaleza de la filosofía y la naturaleza de la necesidad y el *a priori* (GLOCK, 1997a). E igualmente cubre a los positivistas lógicos, que se mostraban justamente tan obsesionados como Kant con la posibilidad del conocimiento sintético *a priori*, aunque llegaron a la conclusión opuesta. Incluso Quine encaja en este cuadro. No es ninguna

coincidencia que su reanimación del empirismo radical y del naturalismo avance mediante el intento de socavar la distinción analitico/sintético, y la discriminación con ella asociada entre conocimiento *a priori* y *a posteriori*. El nuevo esencialismo de Kripke intenta evitar las dicotomías kantianas tomando otro camino. Pero al proceder asi no tiene más remedio que rendir homenaje al arquetípico enigma kantiano sobre la posibilidad de alcanzar un conocimiento sustantivo de la realidad sin ayuda de la experiencia.

Mas al mismo tiempo, no se debería exagerar la importancia de la noción de analiticidad ni la de lo sintético *a priori*. Aunque Moore y Russell emplearon a veces versiones diversas de la dicotomia analitico/sintético, la obra de uno y de otro no se movió en torno a ésta. Lo mismo vale decir respecto al análisis del Cambridge de entreguerras, y con mucha más razón de la filosofía de Oxford, en especial la de Austin. Esta caracterización excluye igualmente una buena porción de la filosofía analítica post-positivista y post-quineana de carácter metafísico que se ha movido en torno a estos temas, aunque limitándose a tratar solamente como axiomático el ataque de Quine a la distinción analítico/sintético. Finalmente, en el campo en constante expansión de la teoría moral y política, la distinción analítico/sintético no ha representado nunca un papel central.

Lo que es correcto es lo siguiente. Continúa aún sin resolver el problema general kantiano sobre la posibilidad de que la filosofía pueda o no ser concebida, y en caso afirmativo qué manera como una disciplina autónoma distinta de las ciencias empíricas. Este problema sigue estando presente en la obra de la mayoría de los filósofos analiticos que se han aventurado en reflexiones metafilosóficas. Aunque no todos ellos han abordado semejante cuestión.

E inversamente, la preocupación por la analiticidad y por lo sintético *a priori* incluiría a una buena parte de la actual filosofía continental. Tanto los neo-kantianos como Husserl se interesaron seriamente por la posibilidad del conocimiento sintético *a priori*. Como ya se dijo antes, la posición neo-kantiana proporcionó el punto de partida para los primeros positivistas lógicos Schlick, Reichenbach y Carnap. Por otra parte, la extensa lista de juicios sintéticos *a priori* elaborada por Husserl se tornó en un importante desafío tanto para Wittgenstein (1979) como para el positivismo lógico, que había discutido *ad nauseam* ejemplos tales como «Nada puede ser a la vez rojo y verde en toda su extensión y a un mismo tiempo». Y el problema kantiano más general sobre el estatuto de la filosofía frente a la ciencia juega un papel más omnipresente aún en la filosofía continental (véase CRITCHLEY, 2001).

La definición tópica de Cohen tropieza con los mismos obstáculos. En ella se presenta a la filosofía analítica como el *Dialogue of Reason* (*Diálogo de la razón*), lo cual quiere decir que tal diálogo es «la razonada investigación de las razones», «la razonada discusión de lo que puede ser una razón para algo» (1986, pp. 49-50 y 57). Cohen se esfuerza denodadamente por mostrar que esto cubre no sólo la discusión de la filosofía analítica sobre el escepticismo, las paradojas y la teoría de la acción, sino también, por ejemplo, su preocupación por el significado y por el problema mente-cuerpo. Mas Cohen se apoya al menos en dos maniobras cuestionables. La primera consiste en moverse desde la observación de que un determinado tema de la filosofía analítica está conectado con la razón, hasta la conclusión de que realmente es la razón lo que *en el fondo* constituye el verdadero foco de interés. Así, por ejemplo, observa que el análisis de conceptos especifica a menudo las condiciones de aplicación de las palabras, y de aquí extrae la conclusión de que los conceptos tienen interés para la filosofía analítica sólo a causa de las razones para su aplicación. La segunda maniobra consiste en observar que la filosofía analítica aspira a abordar un tema como el del problema mente-cuerpo de una *manera racional,* para concluir de aquí que su interés real se encuentra en «investigar de qué modo podemos razonar de manera coherente sobre tales cuestiones» (1986, p. 51). Mas hay una evidente diferencia entre la discusión demasiado común sobre el modo en que el alma se relaciona con el cuerpo, y la discusión metafilosófica bastante más difícil en torno al modo de abordar esta discusión.

Cohen permanece atento al problema inverso de que una preocupación por la razón sea más bien la ostentosa característica de filósofos *no*-analíticos tales como Hegel. Al excluir estos casos, Cohen se apoya en última instancia en un rasgo que está ya explícito en su propia definición: que la filosofía analítica es una investigación *razonada* de la razón. Pero esto sólo conduce, sin embargo, a mostrar que pese a su rechazo explícito de las concepciones metodológicas, la propia definición de Cohen no es puramente temática, sino que envuelve un aspecto metodológico, una referencia a la manera en que un determinado asunto ha de ser enfocado. Y este tipo de definición es lo que debemos abordar ahora.

CAPÍTULO VI

MÉTODO Y ESTILO

En el capítulo anterior hemos considerado el modo más simple de definir un movimiento filosófico: la definición material en términos de doctrinas o intereses compartidos. Pero descubrimos que ésta no es una opción viable en el caso de la filosofía analítica. Para algunos comentaristas, este resultado negativo arroja dudas sobre la idea misma de que la filosofía analítica sea un fenómeno distintivo. Así Aaron Preston insiste en que la filosofía analítica *debe* ser definible por su relación con una determinada doctrina o «teoría», o en caso contrario abandonar la pretensión de incluirla entre los «grupos filosóficos («escuelas», «movimientos», o cualquier otra cosa)» (2004, pp. 445-446; véase también PRESTON, 2007; DE GAYNESFORD, 2006, p. 21). Preston concede que existe un concepto «ordinario, precrítico, o impreciso de filosofía analítica» según el cual es en primer lugar «una escuela de filosofía que ahora existe», y en segundo un concepto cuyo origen se sitúa en torno a los comienzos del siglo XX. Pero Preston piensa, sin embargo, que este concepto es tan vacuo como el de bruja. Puesto que no existe una doctrina común que unifique a los individuos clasificados normalmente como filósofos analíticos, «no existe una cosa tal como lo que se considera que es la filosofía analítica»; por ello tiene poco sentido continuar hablando sobre filosofía analítica (2004, pp. 453-459).

Una reacción diferente parece ser más plausible: si nuestro concepto de filosofía analítica es incapaz de capturar todo un conjunto de doctrinas, tal vez pueda capturar *alguna otra cosa*. Preston rechaza esta opción *ab initio*. Su argumento en efecto discurre como sigue:

P_1 Una escuela exige la existencia de un «criterio definitorio» para sus propios miembros.

P_2 El uso del término «filosófico» para «diferenciar» una escuela, implica que los criterios que definen esa escuela «están relacionados con la filosofía».

P_3 La filosofía es una «disciplina teórica», o sea, consiste en avanzar teorías.

C Los criterios que definan a una escuela filosófica deben ser la aceptación de una cierta teoría.

Como ya hemos visto, P_3 no sería aceptada por Wittgenstein ni por muchos de sus seguidores. Por otra parte, *pace* Preston, tiene sentido distinguir entre una escuela filosófica sólidamente unida y un agrupamiento débil tal como los movimientos o tradiciones (véase cap. VIII.3). Pero incluso aunque este argumento fuera consistente, el término «filosofía analítica» podría seguir siendo una taxonomía respetable. Mas en cualquier caso, el argumento sigue siendo falaz. De P_3 sólo se sigue que cuando se trata de distinguir escuelas filosóficas *en general*, de escuelas de un tipo *no teórico*, por ejemplo escuelas de pintura o de composición musical, se deben mencionar sus objetivos consistentes en proponer *una teoría u otra*. Mas de aquí no se sigue que las escuelas *individuales dentro* de la filosofía deban ser definidas por adhesión a una teoría *específica*. Igualmente cabría argumentar que las diferentes escuelas de arte representativo tendrían que distinguirse por el tipo de cosas que ellas figuran, simplemente porque el arte de figurar en general se define como arte que figura cosas (o que exhibe cosas como una de sus diferencias).

Según esto, aunque todas las escuelas filosóficas, movimientos o tradiciones tuvieran que aspirar a poseer sus propias teorías, las escuelas individuales no tendrían por qué fundamentar su unión en la adopción de una determinada teoría; igualmente podrían acceder a ella a través de un determinado método de acceso. Dada la polícroma diversidad de posiciones e intereses en el seno del movimiento analítico, las definiciones de carácter metodológico o estilístico ofrecen un modo de evitar la estrechez de las definiciones doctrinales y tópicas. Por su parte, este tipo de definiciones captura una idea acariciada por muchos pensadores contemporáneos que han renunciado a las promesas iniciales de la filosofía analítica de proporcionar soluciones o disoluciones duraderas y definitivas de los problemas filosóficos: lo esencial para la filosofía analítica es el *valor del proceso* más que el de la *perdurabilidad del resultado*. Sin embargo, de aquí se desprende la idea de que estas definiciones formales tienden a ser demasiado amplias y que ellas mismas adolecen también de otras deficiencias.

Una sugerencia evidentemente obvia es la de tomar en serio el término «analítica» en la expresión «filosofía analítica» y definirla como un movimiento que considera a la filosofía como un análisis. En la sección 1 argumentaré que esta propuesta es a la vez demasiado estrecha y demasiado amplia, aunque en grado menor, en cualquiera de las dos direcciones de lo que son algunas de las definiciones materiales discutidas en el capítulo anterior. La sección 2 retoma la idea de que la filosofía analítica se guía por un interés en la ciencia y está imbuida de un *ethos* científico, en franco contraste con la orientación continental hacia el arte y las humanidades. Resulta sin embargo que esta propuesta no encaja con los representantes paradigmáticos del movimiento analítico a lo largo de su desarrollo. En la sección 3 se discute y rechaza una serie de rasgos específicos del método y estilo utilizados para caracterizar a la filosofía analítica, en especial la idea de que ésta avanza paulatinamente de manera gradual. La sección 4 gira en torno a la idea de que la filosofía analítica está bastantes palmos por encima del hombro de sus rivales debido a su mayor claridad. Me veo obligado a concluir que el logro e incluso la búsqueda de un estilo claro ha dejado de ser la marca distintiva de la filosofía analítica. El hecho de que algunos autores no analíticos sean perfectamente capaces de escribir de manera clara es menos desafortunado, aunque igualmente dañino para la definición propuesta. Y esto sugiere que la filosofía analítica aspira a un tipo de claridad más fundamental, a una claridad en la expresión del pensamiento más que en la expresión lingüística. Esta idea conduce *prima facie* a una atractiva concepción racionalista de la filosofía analítica, según la cual su rasgo definitorio sería la ambición de resolver problemas filosóficos mediante el uso de argumentos (sección 5). No deja de sorprender, sin embargo, que esta definición no incluya siquiera a todos los filósofos analíticos. Mas su explicación habría que buscarla en el hecho de que algunos de ellos conceden poca importancia a la argumentación. Y si se la ampliase hasta el punto de cubrir a todo filósofo que ocasionalmente utilizara argumentos de un tipo u otro, la filosofía analítica se tornaría co-extensa con la filosofía como tal.

1. PONIENDO EL ANÁLISIS EN LA BASE DE LA FILOSOFÍA ANALÍTICA

Muchas explicaciones contemporáneas de lo que es la filosofía analítica guardan curiosamente silencio sobre la cuestión del análisis.

Pero la idea de colocar el análisis a la base de la filosofía analítica difícilmente se puede considerar inverosímil. Por ejemplo, tras haber criticado la definición lingüística de Dummett por excluir a Russell del ámbito de la filosofía analítica, Monk insiste enfáticamente en que Russell debiera ser tenido por tal puesto que él creía en el valor innegable y la importancia del análisis (1997, pp. 49-50). De manera similar, en su excelente ensayo sobre las concepciones del análisis, Beaney escribe: «Si hay algo que caracterice a la filosofía "analítica", es presumiblemente el énfasis en el análisis». Y reconoce que «semejante caracterización no dice nada que pudiera distinguir a la filosofía analítica de una buena parte de lo que la había precedido, simplemente por el hecho de que varios tipos de análisis han jugado un papel central desde el nacimiento de la disciplina». Sin embargo, concluye Beaney:

> La filosofía analítica debería ser realmente contemplada como un conjunto de subtradiciones entrelazadas mediante un repertorio compartido de concepciones del análisis sobre el cual los filósofos individuales han transitado por diferentes caminos (BEANEY, 2003).

La idea es *prima facie* convincente: la filosofía analítica está ligada al análisis, y su innegable diversidad se debe a una serie de concepciones distintas, aunque ampliamente entrelazadas, de este método unificador. Pero sigue existiendo un descorazonador obstáculo para definir a la filosofía analítica como el tipo de filosofía que emplea el método del análisis. El término análisis y sus allegados impregnan la historia entera de la disciplina. A buen seguro, Hegel y sus seguidores se propusieron superar tanto el análisis como la síntesis incorporándolos al método dialéctico. Pero muchos otros filósofos y movimientos no-analíticos han promovido o cultivado un tipo de análisis que tiene grandes afinidades con procedimientos populares entre los filósofos analíticos. Bajo esta modalidad cabría incluir por lo menos la búsqueda de definiciones practicada por Sócrates, la de las naturalezas simples por Descartes, la resolución psicológica de las ideas complejas de los empiristas y el análisis trascendental de Kant de nuestras capacidades cognitivas.

Para ser útil en una definición de filosofía analítica, la noción de análisis ha de ser por tanto severamente restringida. Mas, por desgracia, incluso *dentro* del contexto de la tradición analítica, el término «análisis» no se refiere simplemente a procedimientos diversos, sino a menudo también incompatibles. Ninguna de estas formas de análisis es aceptada por todos los filósofos analíticos, y algunas pueden hallarse incluso fuera del ámbito de la filosofía analítica. La única glosa de

la noción de análisis que pudiera reunir a todos estos filósofos es demasiado general, pues incluiría a cualquier investigación filosófica sostenida sobre un asunto específico. Es a la vez común y natural entender el término «analítico» *au pied de la lettre*, o sea con referencia a la descomposición de fenómenos complejos en constituyentes más simples (p. ej., MONK, 1997, pp. 41-59; HACKER, 1996, pp. 3-4; 1997, p. 56). Se ha discutido si esta cuestión fue alguna vez la aspiración de Frege, quien alguna vez pudo haber considerado la posibilidad de análisis alternativos de una y la misma proposición (BAKER y HACKER, 1983, cap. 6; KENNY, 1995, pp. 15-16; BEANEY, 2003; cfr. DUMMETT, 1981, cap. 17). Una proposición simple como

(1) El uranio es más pesado que el plomo

puede ser analizada o bien como el valor de la función *x es más pesado que el plomo* para el argumento Uranio, o bien como el valor de la función el *uranio es más pesado que x* para el argumento plomo. Lo cual aleja la posición de Frege de los paradigmas clásicos del análisis filosófico de Leibniz, Russell y el primer Wittgenstein. En algunos respectos, este análisis prefigura el tipo no reductivo de análisis que prevalecía en el análisis conceptual de mediados de siglo.

Por otro lado, el análisis descomposicional era la vanguardia del proyecto de Moore, quien trataba de definir los conceptos complejos en términos cada vez más sencillos hasta el punto de alcanzar nociones tan simples como la de bondad. El proyecto descomposicional alimentaba también las expectativas de los atomistas lógicos. Efectivamente, en una primera instancia, sus análisis *lógicos* equivalen a una *paráfrasis* de *proposiciones,* a una traducción a un lenguaje formal interpretado más que a una descomposición de *conceptos.* Pero esta paráfrasis comporta una división de los complejos en sus componentes simples. De acuerdo con los atomistas lógicos, muchos aparentes componentes de las proposiciones ordinarias —como los nombres propios o las descripciones definidas— resultan ser símbolos incompletos que admiten ser parafraseados en su contexto. Pero al mismo tiempo, sin embargo, se espera que el análisis progrese hacia un último nivel. Los componentes de las proposiciones totalmente analizadas son átomos lógicos o semánticos —signos que ya no soportan un análisis adicional y que son inmunes a un fallo referencial—. Y estos signos representan o bien átomos metafísicos, los componentes últimos de la realidad, como ocurre en el *Tractatus*, o bien son los datos sensoriales de cuya existencia, como en Russell, no cabe dudar.

Ateniéndonos a la versión del *Tractatus*, vamos a parafrasear una sentencia como

(2) Excalibur está en el rincón

Siguiendo las líneas de la teoría de las descripciones de Russell: reemplazamos «Excalibur» por una descripción definida —p. ej., «La espada del Rey Arturo»— que parafraseamos a su vez como un símbolo incompleto mediante cuantificadores y expresiones funcionales. Y de este modo obtenemos

(2') Existe una y sólo una x tal que es una espada del Rey Arturo, y x está en el rincón.

Lo cual es sólo el comienzo, puesto que tanto el Rey Arturo como el rincón son de por sí cosas complejas, entidades que tienen partes. «Todo enunciado relativo a un complejo puede ser resuelto en un enunciado sobre sus constituyentes y en las proposiciones que describen completamente la entidad compleja» (WITTGENSTEIN, 1922, 2.0201, 3.24; véase GLOCK, 1996, pp. 203-208 y 269-274). El complejo queda totalmente descrito si se especifican sus constituyentes y el modo en el que están relacionados. Un complejo consta, por ejemplo, de un componente *a* que está en la relación *R* con otro componente *b*. Una proposición que adscribe una propiedad —«Φ[*a*R*b*]»—se despliega en «Φ*a* & Φ*b* & *a*R*b*». Por esta misma razón, (2) queda analizada como

(2*) La hoja está en el rincón & la empuñadura está en el rincón & la hoja está fija en la empuñadura.

Pero ni siquiera esto es el fin de la cuestión. Porque tanto la hoja como la empuñadura son de por sí cosas complejas y requieren ser descompuestas analíticamente. En última instancia necesitamos analizar (2) en proposiciones elementales lógicamente independientes que consten de signos simples inmunes al fallo referencial puesto que sus referentes son átomos metafísicos indestructibles.

La descomposición desempeña un papel más general en el análisis reductivo, incluso aunque los componentes no necesitan ser necesariamente conceptos indefinibles como ocurre en Moore o átomos lógico-metafísicos como en Russell y en el *Tractatus*. El aspecto descomposicional es evidente en el caso del análisis metafísico o de nuevo nivel.

ya se trate de la variedad de Cambridge o de la de Viena. Lo que aquí se persigue es que el análisis desenmascare los últimos constituyentes de las proposiciones, y por tanto a los elementos primitivos de los «hechos» que éstas representan. E incluso aunque semejante análisis sigue siendo agnóstico respecto de la cuestión de si el análisis puede o no alcanzar la sólida base rocosa de las nociones o entidades que ya no son analizables, continúa comprometido con la idea de que las entidades o los conceptos complejos pueden ser divididos en otros más simples y ontológicamente aún más básicos.

El análisis del nuevo nivel pasa por serias dificultades, y no sólo por estar ligado al espejismo atomista de las entidades necesariamente existentes. Los intentos de analizar todas las proposiciones empíricas en proposiciones sobre datos-sensoriales, se han ido a pique: la ocurrencia de datos-sensoriales no es ni necesaria para la presencia de un objeto material, puesto que podemos ser incapaces de percibir un objeto incluso bajo condiciones favorables, ni suficiente, debido a la posibilidad de una ilusión o a la de sufrir una alucinación. Incluso el nuevo nivel de análisis aparentemente inocuo de

(3) Todo economista es falible

como de

(3') Adam Smith es falible & Paul Ricardo es falible & Maynard Keynes es falible, etc.

plantea problemas. Como Black (1933) señaló, (3) y (3') no significan lo mismo, a menos que «significar» equivalga aquí meramente a «entrañar». Por otra parte, el análisis no puede exhibir incluso las proposiciones entrañadas sin contar con un conocimiento anterior del nombre de cada economista. Según Black, el análisis correcto es en cambio:

(3*) $\forall x$ (x es economista $\rightarrow$ x es falible).

Mas éste es un análisis lógico de la estructura más que un descubrimiento de hechos o entidades más básicas.

Semejante análisis del mismo nivel se propone volver a parafrasear las proposiciones en su forma lógica «correcta», la única que realmente pone al descubierto la superficie gramatical engañosa. Y esta idea sigue siendo un tema conductor en las teorías del significado contemporáneas. Tales teorías detectan una estructura lógica oculta en todas

las oraciones de los lenguajes naturales y le adjudican a los hablantes ordinarios el conocimiento de un sistema formal. En la semántica veritativo-funcional davidsoniana, por ejemplo, ese sistema tiende a ser el cálculo de predicados, todo el cálculo de predicados y nada más que el cálculo de predicados.

Al alejarse del atomismo lógico, Wittgenstein repudió el aspecto descomposicional y el aspecto formal de su anterior postura. En el año 1929 condenó la «infernal idea» de Moore de utilizar el análisis para descubrir lo que nuestras proposiciones rutinarias como (2) o (3) significan (1979, pp. 129-130; véase 1953, §§60-64). Incluso en el caso de que Excalibur tuviera unos constituyentes últimos y nosotros fuéramos capaces de descubrirlos, eso contribuiría a nuestro conocimiento de su constitución física más que a nuestra comprensión del sentido de (2). Wittgenstein insiste en que no se dan «sorpresas» o «descubrimientos» en lógica y en semántica, puesto que rechaza la idea de que los hablantes poseen un *conocimiento tácito* de un cálculo formal complejo o de unas formas lógicas arcanas (1953, §§126-129). Un «punto de vista lógico correcto» (1922, 4.1213) no se obtiene mediante una excavación cuasi-geológica, sino a través de una perspectiva cuasi-geográfica que exhibe unas características de nuestra práctica lingüística que están a la vista. El análisis filosófico no puede revelar los constituyentes ocultos del lenguaje, y en este respecto el análisis es *toto caelo* diferente del análisis químico. En la medida en que está legitimado, o bien equivale a la descripción del uso gobernado por reglas de expresiones filosóficamente discutidas, o bien a la sustitución de un tipo de notación por otro menos desorientador (1979, pp. 45-47; 1953, §§90-92).

Cuando escribió «Expresiones sistemáticamente desorientadoras» (1932), Ryle asumía que toda proposición tenía una forma lógica subyacente que habría de ser exhibida en su formulación «correcta». Mas tarde negó que hubiera una forma lógica a descubrir bajo la superficie del lenguaje ordinario (Rorty, 1967, p. 305). Sin embargo no abandonó la motivación subyacente, —mostrar lo que hay de erróneo en las expresiones desorientadoras. El objetivo del análisis no es ya el de descubrir una estructura oculta, sino el de evitar los problemas filosóficos generados por características desorientadoras de la forma gramatical. *El concepto de lo mental* de Ryle se propone superar lo que él mismo llamó el «error categorial» que se comete al hablar de la mente como si se tratase de algún tipo de cosa. Lo que Ryle se proponía era «rectificar la geografía lógica del conocimiento que ya poseemos» (1949, p. 9). Y esto equivalía a mostrar las reglas y conexiones concep-

tuales que los hablantes ordinarios son capaces de reconocer, más que a emprender nuevas investigaciones relativas o bien al mundo o bien a los arcanos sistemas lógicos que subyacen a la competencia lingüística.

En un espíritu similar, Strawson (1952) sostuvo ampliamente que el cálculo de predicados —el arma preferida por los analistas lógicos anteriores— no revela la verdadera estructura del discurso ordinario. El abismo entre las conectivas veritativo-funcionales y sus correlatos vernaculares es más amplio que lo comúnmente aceptado. De manera similar, al tratar de parafrasear las proposiciones referenciales singularizadoras, la teoría de Russell de las descripciones interpreta mal el papel distintivo de éstas, que es el de identificar las cosas de las que hablamos. La sutileza y variedad del lenguaje ordinario quedan mutiladas por el lecho de Procusto de la lógica formal, y ésta no es un instrumento suficiente para revelar todos los rasgos (lógicos) estructurales de un lenguaje natural[1].

De acuerdo con esto, los wittgensteinianos y el análisis conceptual de Oxford rechazan la idea de que las proposiciones tengan componentes últimos o incluso una estructura definida. Como resultado de ello, el análisis en sus manos no significa ni descomposición en componentes últimos o más básicos ni una paráfrasis lógica. Lo que significa en su lugar es la explicación de conceptos y la descripción de las conexiones conceptuales por medio de la implicación, de la presuposición y de la exclusión. Esta actividad sigue cualificándose como «análisis conectivo» en el sentido de Strawson (1992, cap. 2). Mas como el propio Strawson observa, el término «análisis» es desorientador en la medida en que este proceder no es ya análogo al análisis químico, y tal vez fuera más apropiado hablar de «elucidación».

En su época de apogeo durante las décadas de los cincuenta y sesenta, muchos analistas conceptuales emularon el análisis descomposicional de Moore en un importante aspecto. Aunque no consideraron a los conceptos como entidades constituyentes de la realidad, buscaron definiciones analíticas de ellos, definiciones que especificaran condiciones individualmente necesarias y conjuntamente suficientes para la aplicación de los términos que expresaban los conceptos. Esta ambición se ha ido debilitando. Por tomar el caso más espectacular, si-

[1] Russell (1957) rechazó sumariamente esta crítica basándose en que él no estaba interesado por los lenguajes naturales. Pero Strawson sí se interesaba por proposiciones vernaculares como «El rey de Francia es calvo», a las que el propio Russell había aplicado la teoría de las descripciones. Posteriormente, Strawson (1971, caps. 2-5) sostuvo además que *todo* lenguaje ha de poseer descripciones definidas genuinamente referenciales.

guiendo la clásica crítica de Gettier de la definición tripartita del «conocimiento» como «creencia verdadera justificada», la actual tendencia consiste en renunciar a una definición analítica y concentrarse más en el papel que juega el concepto de conocimiento en nuestras prácticas (HANFLING, 2000, cap. 6; CRAIG, 1990). La especificación de condiciones necesarias y suficientes no es considerada ya como el único o incluso el objetivo primario del análisis conceptual, en especial en el caso de conceptos tales como «conocimiento», que son compleja y ferozmente contestados.

Ni el análisis decomposicional ni el análisis lógico capturan siquiera la imagen que tienen de sí mismos todos los filósofos del lenguaje ideal. La visión de una descomposición que revele de los componentes últimos de una forma lógica real debería ser anatema para los quineanos estrictos, habida cuenta de su fe en la indeterminación del significado y en la inescrutabilidad de la referencia. Para Quine no hay ningún hecho objetivo al que se refieran los términos del lenguaje natural, por ejemplo, a los animales o a partes separadas del animal. A diferencia de Davidson, Quine niega que los lenguajes naturales estén *au fond* realmente estructurados por el cálculo de predicados. Ciertamente, en un respecto, la idea de los componentes reales y de la forma lógica real casa difícilmente con el proyecto global del construccionismo lógico. En esta parcela de la filosofía analítica, el análisis no es la descomposición en sus componentes de un complejo dado, sino que es más bien un acto de *construcción*. Así pues, tanto para Carnap como para Quine, análisis significa «explicación lógica». Su objetivo no es la aportación de un sinónimo del *analysandum*, o incluso de una expresión con las mismas condiciones necesarias y suficientes de aplicación. Tampoco consiste en la identificación de los verdaderos constituyentes y formas que él mismo posee bajo la superficie gramatical. Su objetivo es más bien el de suministrar una expresión alternativa o construcción que ayude igualmente bien a los objetivos cognitivos del original, mientras evita sus inconvenientes científicos o filosóficos (QUINE, 1960, p. 224, §§33 y 53-54).

Puede existir también una vaga noción del análisis que siga cubriendo aún todos estos casos: algunos tipos de paráfrasis sentenciales, formales e informales, desempeñan aún un papel central y contribuyen con ello a la aplicabilidad o no-aplicabilidad de conceptos en algunas ocasiones. Pero ni siquiera estos procedimientos cubren a todos los recientes filósofos analíticos. Ni la elucidación conceptual ni la paráfrasis de sentencias juegan un papel prominente en algunos cultivadores contemporáneos de la filosofía o de la psicología morales. Harry Frankfurt y

Williams, por ejemplo, cuentan como filósofos analíticos. Sin embargo, el único sentido en el que *analizan* fenómenos tales como el de la motivación o la veracidad es tan general que incluye también un amplio abanico de actividades realizadas por filósofos no analíticos[2]. Pues en este sentido liberal, analizar X no significa nada más específico que proporcionar un examen detenido de X (bien sea éste filosófico o científico). La genealogía de la moral de Nietzsche utiliza este test precisamente bajo los mismos fundamentos que los de Williams.

A esto cabría responder todavía que la filosofía analítica es simplemente *análisis en el siglo veinte* (quizá con el añadido al principio de unas cuantas décadas). Mas igualmente habría que incluir aquí algunos pensadores no-analíticos del siglo XX. Pero también Husserl y sus discípulos especializados en el «análisis fenomenológico» (1900, II, p. 7) están igualmente incluidos. E incluso un archidemonio de la filosofía analítica como Heidegger emprendió un «análisis ontológico» o «analítica del Ser» que supuestamente pretendía revelar el significado de la existencia (1927, pp. 14-15). En consecuencia, mientras que las nociones más pesadas y específicas del análisis ya no cubren todo el ámbito de la filosofía analítica, las menos exigentes y más amplias son demasiado indiscriminadas. El análisis, por tanto, no podrá ser usado para definir a la filosofía analítica.

2. EL ESPÍRITU CIENTÍFICO

Nuestra segunda definición metodológica, no es tan evidente como la primera, aunque igualmente popular. Ella asocia a la filosofía analítica con el espíritu científico. Así Wang define a la filosofía analítica como «ciencia centrada», y en contraste con la filosofía «centrada en el arte» de Wittgenstein:

> A diferencia de Russell, Carnap y Quine, Wittgenstein está centrado en el arte más que en la ciencia y parece poseer un diferente motivo subyacente para su estudio de la filosofía (1986, p. 75; similarmente LURIE, 1997).

---

[2] Así, Srawson opera tanto con una noción de análisis muy específica como con una muy amplia. Por una parte repudia el análisis atomista y reductivo, y cualifica su propia advocación del análisis conectivo sobre la base de que «podría ser mejor utilizar la palabra "elucidación" en lugar de "análisis", puesto que este último sugiere con demasiada fuerza un modelo de desmantelamiento» (1992, p. 19). Por otra parte, Strawson mantiene que hay un sentido más comprehensivo de análisis que abarca «toda explicación sistemática de una situación-problemática» (1995, p. 17).

Esta propuesta es más general que la versión naturalista discutida en el capítulo V.3. Es compatible con la idea de que la filosofía no es parte de, ni forma un continuo con, las ciencias naturales en el sentido de que no comparte con ellas la misma tarea, el estudio del mundo natural, sino que funciona como una disciplina de segundo orden.

La idea que aquí subyace es que toda investigación filosófica, incluso la de segundo orden o conceptual, deberá proceder bajo un espíritu científico, y guiarse por un mismo ethos y unos mismos principios metodológicos. Esto es lo que Rorty tiene en mente cuando contrasta el estilo «científico» de la filosofía analítica con el estilo «literario» de la filosofía continental: «científico» quiere decir ahora algo así como «argumentativo», no la real y verdaderamente disciplina científica que Reichenbach esperaba (1982, p. 220). Quinton concibe a la filosofía analítica en términos similares, aunque su evaluación de ella es, a diferencia de la de Rorty, inequívocamente entusiasta: los filósofos analíticos «piensan y escriben con espíritu analítico, son respetuosos con la ciencia, tanto en su condición de paradigma de la creencia razonable, como en conformidad con su rigor argumentativo, su claridad y su determinación a ser objetiva» (1995, p. 30).

La propuesta de que la filosofía analítica es filosofía científica en este sentido más relajado está corroborada por muchas manifestaciones paradigmáticas. Está la determinación de Russell de introducir el «método científico» en la filosofía. Combatiendo lo que él consideraba como totalmente descabellado y repleto de manifestaciones de irracionalismo —el idealismo de Bradley, el pragmatismo de James y el evolucionismo de Bergson— Russell escribía:

> Una filosofía verdaderamente científica debería ser más humilde, más sistemática, más rigurosa, y ofrecer menos promesas de milagrosos espejismos para alimentar esperanzas falaces, pero hacernos más indiferentes ante el destino, más capaces de aceptar el mundo sin la imposición tiránica de nuestras humanas y temporales demandas (1925, p. 37).

Del mismo modo, el atomismo lógico representa

> el mismo tipo de avance que fue introducido en la física de Galileo: la sustitución por resultados troceados, detallados y verificables de amplias generalidades sin comprobar recomendadas únicamente por una cierta llamada a la imaginación (1914, p. 14).

El siguiente paso fue el culto a la ciencia como epítome del conocimiento humano practicado incluso por aquellos positivistas lógicos que distinguían entre la filosofía y la ciencia. Así pues, hablaban con

frecuencia de su propia filosofía como una «filosofía científica», a fin de dar a entender que ésta trataba de emular la precisión y la naturaleza cooperativa de la ciencia:

> a lo largo de los años se fue dibujando una creciente uniformidad, que era también el resultado de una actitud específicamente científica: «Lo que pueda decirse en absoluto, puede decirse claramente» (Wittgenstein); donde hay diferencias de opinión, es finalmente posible ponerse de acuerdo, y por tanto el acuerdo es necesario. Se fue haciendo gradualmente claro que una posición no sólo despojada de la metafísica, sino opuesta a la metafísica era la meta común para todos. (CARNAP, HAHN y NEURATH, 1929, p. 6; véase REICHENBACH, 1951).

Wittgenstein no se sentía ni divertido ni halagado por haberse convertido en una «figura señera de la concepción cientifista del mundo» (CARNAP, HAHN y NEURATH, 1929, p. 20). Su famosa frase «El filósofo no es un ciudadano de una comunidad de ideas. Esto es lo que hace de él un filósofo» (1967, §455) fue una reacción excesiva al colectivismo intelectual, igualmente excesivo, propagado y a menudo practicado por los positivistas lógicos en nombre de la ciencia.

Sin embargo, la actitud de Wittgenstein hacia la ciencia era más compleja de lo que Wang, entre otros, suponía (GLOCK, 2001, pp. 213-214). Wittgenstein poseía un buen trasfondo de conocimiento de ingeniería y un permanente interés por ciertos tipos de investigación científica, en concreto por aquéllos que alimentaban su deseo de claridad intelectual. Por otra parte, convendría distinguir entre la ideología personal de Wittgenstein y su metodología filosófica. Esta última no rechazaba la ciencia sino el *ciencismo,* las tendencias imperialistas del pensar cientifista resultante de la idea de que la ciencia es la medida de todas las cosas. Wittgenstein insiste en que la *filosofía* no puede adoptar las tareas y los métodos de la ciencia. Debería haber una *división del trabajo* entre la ciencia y la reflexión filosófica de segundo orden sobre nuestro aparato conceptual, división que es difícil de mantener dada la obsesión por la ciencia en el siglo veinte.

Sin embargo, Wang está en lo cierto al pensar que la filosofía de Wittgenstein no se centra en la ciencia. Él mismo era personalmente hostil al espíritu científico del siglo veinte. Detestaba la creencia en el progreso y la «adoración idólatra» de la ciencia, a las que consideraba como síntoma y causa de un declive cultural. Y asimismo declaraba:

> yo puedo encontrar cuestiones científicas interesantes, pero raramente absorben mi atención. *Sólo me atraen las cuestiones conceptuales* y las *estéticas.* En el fondo, me siento indiferente ante la solución de problemas científicos, pero no ante los del otro tipo (1989, p. 79).

El hecho de que una definición *centrada en la ciencia* excluiría a Wittgenstein podría considerarse irrelevante o, por el contrario, ser saludado con aplausos. Pues existe un persistente debate en torno a la cuestión de si Wittgenstein era o no un miembro *bona fide* de la tradición analítica. Por una parte, Hacker ha aportado un poderoso argumento que incita a considerarlo como la poderosa fuerza que ha movido a la filosofía analítica en el siglo veinte. Por otra, hemos asistido a una verdadera proliferación de argumentaciones no-analíticas, y aún más recientemente a los que navegan bajo la bandera de un «nuevo Wittgenstein». A mi juicio, es incontestable que el *Tractatus* se ha ganado un lugar en el panteón de los analíticos clásicos. En último término, él fue el primero en reflexionar sobre las consecuencias de un programa atomista gracias a la combinación del análisis conceptual de Moore y el análisis lógico de Russell, quien tuvo que confesar que por todo lo que él sabía «el análisis podía continuar para siempre» (1918; 2002). Wittgenstein adoptó un atomismo más riguroso, aunque al precio de negarse a especificar sus átomos. Dedujo trascendentalmente que *ha de haber* objetos que sean metafísicamente simples y semánticamente indefinibles —en el sentido del análisis conceptual de Moore— a partir de la posibilidad de la representación simbólica. El *Tractatus* inició igualmente el giro lingüístico que dominó durante la fase intermedia de la filosofía analítica. Mas hay algunos fundamentos para dudar con respecto a su obra posterior (véase cap. 8.4).

En cualquier caso, la concepción científica descarta también otras figuras y movimientos importantes. Moore no mostró la menor inclinación a subordinar el sentido común a las extraordinarias conclusiones filosóficas extraídas con frecuencia de las investigaciones científicas. Y lo mismo vale decir del análisis conceptual de Oxford. Mientras que Austin jugueteaba con la idea de una *Aufhebung* (superación) (1970, p. 181) de la filosofía en la lingüística, este ideal es firmemente rechazado por Ryle y Strawson. Los dos últimos no sólo separan en la teoría la ciencia y la filosofía sino que tampoco emulan los métodos de la ciencia. En la práctica, Ryle relata con arrogancia la siguiente anécdota en el colegio:

> Recuerdo a otro maestro diciendo: «Ryle, usted es muy bueno en teorías [filosóficas], pero muy malo en hechos [científicos]». Mis esfuerzos por reparar esta posterior debilidad fueron bastante escasos e infructuosos (1970, p. 1).

Según el testimonio de Geoffrey Warnock, los filósofos del lenguaje ordinario de Oxford eran hostiles «a los términos técnicos y a la aspiración al "profesionalismo científico"» (1998). Fue precisamente

esta actitud la que provocó las burlas de Quine ante una «posición tan iletrada» (1960, p. 261). Él mismo fue un promotor de los ideales de una «filosofía científica» o «filosofía con espíritu científico» (p. ej., 1970, p. 2; 1994, pp. 47-58; 1987, p. 109) que él había tomado de los positivistas lógicos y que él inculcó a su vez en los naturalistas contemporáneos. Por todo esto, una definición de la filosofía analítica que excluyera no sólo a Wittgenstein sino también a Moore y a la filosofía de Oxford sería un pésimo punto de partida. Lejos de estar muerto en sus diversas manifestaciones, el análisis conceptual ha sido objeto recientemente de una buena reanimación. Además, la práctica cotidiana de la filosofía analítica contemporánea sería impensable sin este legado. La discusión analítica en la filosofía práctica le debe significativamente más al análisis conceptual que al construccionismo lógico. Incluso aunque las anteriores figuras mencionadas hubieran sido un mero accidente en la tradición analítica, no podrían quedar excluidas de esta tradición sobre la base de que sus opiniones han sido ya superadas. Bajo estos fundamentos, podríamos descalificar igualmente a Russell y a los positivistas lógicos. Con independencia de que gozaran o no del favor de su época, ninguno de estos pensadores puede ser separado de la historia de la filosofía analítica.

Por insistir en una última aunque tristemente familiar nota, la concepción científica *incluye* también demasiadas cosas. Aunque el naturalismo metafilosófico es una postura reciente, la orientación más general hacia la ciencia que estamos considerando es la que actualmente domina en la filosofía occidental. La matemática y la lógica desempeñaron un importante papel en la filosofía antigua y medieval, anticipando con ello su innegable posición central en la filosofía analítica. La ciencia natural y la psicología fueron centrales en la filosofía moderna desde Descartes en adelante. Kant, por ejemplo, aportó una elaborada filosofía de las ciencias naturales, y contribuyó a la explicación del nacimiento del sistema solar. Algunos historiadores de la filosofía analítica han sugerido que la filosofía de Kant fue elaborada con independencia de los desarrollos de las ciencias especiales (Wedberg, 1984, pp. 1-2; Coffa, 1991, p. 22). Cosa que no pasa de ser más que un puro prejuicio. En un grupo de neokantianos (imprecisamente llamado así) figuraban científicos tan eminentes como Helmholtz y Hertz. Por otra parte, incluso filósofos neokantianos como Natorp (1910) y Cassirer (1921) podían saber más sobre la ciencia —tanto natural como social— de sus días que lo que el promedio de filósofos analíticos actuales puede saber sobre la ciencia de nuestro tiempo. Y la escuela de neokantismo del sudoeste

europeo incluía a las ciencias históricas y sociales para producir explicaciones globales de la filosofía de la ciencia.

Incluso dentro de esta filosofía continental contemporánea se encuentra la ocasional preocupación por determinados temas científicos. Por desgracia, como veremos en el capítulo IX.1, esta preocupación se ha mostrado lejos de ser saludable. Incluso sin esta particular exhibición, sin embargo, la postura contra la concepción científica de la filosofía analítica continúa siendo convincente. Mas para bien o para mal, ni la preocupación por la ciencia, ni la iluminación por el espíritu científico pueden definir a la filosofía analítica.

3. EXPLICACIÓN POR ETAPAS

Es tentador pensar que los resultados de una definición metodológica pueden ser rectificados si se los modifica mediante una definición *estilística*. Lo que separa a la filosofía analítica de otros modos de filosofar no es tanto una técnica o procedimiento más o menos específicos, sino más bien un estilo de pensamiento y escritura más general. Antes de volver, estrictamente hablando, a una concepción estilística de la filosofía analítica, voy a considerar algunas otras características que ocasionalmente han sido tocadas pero dejadas de lado.

La primera se ocupa claramente de un aspecto metodológico: el uso de los casos problemáticos y de los experimentos mentales (ASCHENBERG, 1982, p. 23). Los analistas conceptuales, en particular, han considerado estos casos exóticos, a menudo ficticios, con vistas a explorar el ámbito preciso de aplicación de ciertos términos. El más famoso (o notorio) en este respecto es el prolongado debate sobre la identidad personal que se remonta hasta Locke. Se nos invita a considerar, por ejemplo, aquellos casos en los que el cerebro de N. N., o sus recuerdos, son trasplantados al cuerpo de M. M. La cuestión es entonces la de establecer si N. N. habita ahora en el cuerpo de M. M., y se supone que esto es capaz de establecer si su identidad está determinada por su cerebro, sus recuerdos o su cuerpo. Los casos problemáticos desempeñan también un papel en las semánticas realistas de Kripke y de Putnam. Se nos pide, por ejemplo, que consideremos si una sustancia cuyas cualidades fenoménicas son exactamente las del agua aunque su composición molecular ficticia, XYZ, es completamente distinta, seguimos calificándola como agua, o si los gatos seguirían siendo considerados como animales incluso después de descubrir que eran autómatas controlados desde Marte. Durante los días de apogeo del giro

lingüístico, los casos problemáticos fueron invocados para determinar «lo que nosotros diríamos» bajo ciertas circunstancias a fin de poder precisar las reglas que gobernaban el uso de términos filosóficamente cuestionados. Este enfoque ha sido ahora reemplazado por consideraciones relativas a nuestra intuición sobre los casos problemáticos y los experimentos mentales; mas lo que precisamente pueda aportarnos este nuevo enfoque es mucho menos claro de lo que se supone (HANFLING, 2000, caps. 4 y 12).

Pero pese a su innegable importancia y valor, la evaluación de los casos problemáticos y de los experimentos mentales no delimita la frontera de la filosofía analítica. Pues estos experimentos desempeñaron también un papel en el empirismo británico y en la filosofía de Kant, por ejemplo. Por otra parte, existen manifestaciones de la filosofía analítica que no los tienen en cuenta. El *Tractatus* es un ejemplo de ello, puesto que trata de deducir lo que el lenguaje debe ser basándose en ciertas consideraciones generales sobre la naturaleza de la representación. El construccionismo lógico es otro, pues considera nuevos términos en lugar de explorar la extensión precisa o el significado de los que ya estaban establecidos.

Un segundo rasgo, más notorio aún desde la perspectiva metodológica, es prominente en Russell: «Una filosofía científica tal como la que yo deseo recomendar tendrá que avanzar paso a paso y tentativamente al igual que las otras ciencias».

> La esencia de la filosofía, así concebida, es el análisis, no la síntesis. Construir sistemas del mundo, como el del profesor alemán Heine, sobre la base de reunir una serie de fragmentos de vida y construir con ellos un sistema inteligible, no es a mi entender más factible que descubrir la piedra filosofal. Lo que sí es viable es comprender las formas generales, y dividir los problemas tradicionales en una serie de cuestiones separadas y menos difíciles. «Divide y vencerás» es la máxima del éxito aquí y en cualquier parte (1925, p. 109).

Más tarde recomendó a los positivistas lógicos sus métodos de división paulatina, procedimiento que ha hecho fortuna en las ciencias naturales. En contraste con esto, la filosofía tradicional se esfuerza en «toda ocasión en producir una completa teoría del universo» (1950, p. 381). En un sentido, al menos, esta palmadita en el hombro era merecida. Entre los numerosos demonios que tenía como objetivo el *Manifiesto* del Círculo de Viena se encontraban no sólo la filosofía tradicional y sus respectivas escuelas, sino también la filosofía *sistemática* (*Systemphilosophie*) (CARNAP, HAHN y NEURATH, 1929, p. 18).

Restos de esta actitud se encuentran en Lewis, quien confiesa:

> Me hubiera gustado ser un filósofo poco sistemático y capaz de ofrecer propuestas independientes sobre una variedad de temas. No pudo ser. Sucumbí demasiado a menudo ante la tentación de presuponer mis opiniones sobre un tema cuando escribía sobre otro (1983, p. ix).

Y muy recientemente, Soames (2003, pp. xiv-xv) ha identificado un «enfoque pieza a pieza» como uno de los rasgos distintivos de la filosofía analítica. Y a la inversa, los filósofos continentales se enorgullecen de su enfoque sistemático o «sinóptico» (PRADO 2003a, pp. 10-11; SCHROEDER, 2005). Mientras los filósofos analíticos tienden a perder terreno con su obsesión por los detalles técnicos, los filósofos continentales emulan la tradición filosófica al menos en un respecto: la búsqueda de una visión global del mundo y nuestro lugar en éste. Estos proponentes de la filosofía continental invierten por tanto la evaluación de Russell de un enfoque por etapas, mientras que a su vez confirman su caracterización de la filosofía analítica.

La sugerencia que de aquí resulta es que la filosofía analítica aborda los problemas filosóficos paso a paso, produciendo con ello edificios que son más pequeños en *escala aunque al mismo tiempo más* seguros. Lo primero a observar es que los enfoques asistemáticos y la ambición sistemática no se excluyen entre sí. Austin recomendaba un enfoque asistemático precisamente por las mismas razones que despertaron las simpatías de Russell: tornar manejables unos problemas grandiosos y potencialmente confusos. Pero Austin tenía ambiciones sistemáticas. Y lo que es más, otros analistas conceptuales convirtieron incluso en fruición estas ambiciones sistemáticas. Ni la obra *Individuos* de Strawson, ni la de Hampshire *Pensamiento y acción,* por ejemplo, ignoran esta visión sistemática.

La parte de la filosofía analítica orientada hacia el formalismo produjo igualmente sistemas formales eminentes desde Russell en adelante (PUTNAM, 1983, pp. 170-183 y 287-303). Hemos hablado ya de Lewis, pensador sistemático *malgré lui.* E incluso Quine es obviamente un verdadero constructor de sistemas al estilo de Descartes, de Kant o de Hegel. Sus reflexiones sobre una variedad de temas filosóficos (filosofía, necesidad, lenguaje, el conocimiento y la mente) forman parte de una teoría sistemática y global. Y lo mismo cabe decir de Davidson, con independencia del hecho de haber desarrollado su sistema a lo largo de una serie de artículos que se solapan y entrecruzan en lugar de hacerlo en un solo libro. El rasgo más fascinante de todas estas obras se encuentra en su modo de reunir problemas y conceptos procedentes de diversos campos —metafilosofía, semántica, episte-

mología, filosofía de la ciencia, filosofía de la mente— para reunirlos a todos en una sorprendente totalidad única. Totalidad que también puede tornarse en una característica exasperante, especialmente para los críticos. Afirmaciones que proceden de un área y que son *prima facie* implausibles, encuentran apoyo en ideas pertenecientes a otra, con lo cual se va formando una perspectiva única, poderosa y coherente.

Aunque Quine y Davidson se ocuparon de los detallados problemas técnicos abordados por sus colegas post-positivistas, saltaron rápidamente desde las cuestiones a pequeña escala a otras de mayor alcance. Así Quine ha convertido la cuestión aparentemente *recherché* de si existen o no modelos objetivos de traducción en el pivote sobre el que gira una nueva concepción total de la filosofía. Y en un estilo similar argumenta Davidson que las presuposiciones «caritativas» de la interpretación radical excluyen posiciones al parecer irrefutables como el escepticismo y el relativismo. Y aún más, sus edificaciones sistemáticas no se deben de manera uniforme a procedimientos paulatinos. Consideremos la discusión de Quine sobre el significado de las sentencias y las proposiciones. En lugar de dividir el problema en partes más pequeñas y manejables, aborda inmediatamente cuestiones complejas relativas a la formación de creencias y al método científico, con el sorprendente resultado de que no existe nada que sea como el significado de una sentencia, y que lo que nosotros creemos son las sentencias y no lo que éstas expresan. Aquí cabe muy bien sospechar que un enfoque más circunspecto podría haber conducido a unos resultados más convincentes, aunque menos iconoclastas (GLOCK, 2003a, pp. 36-37). En nuestro contexto, sin embargo, el resultado es que la filosofía analítica *per se* no es ni más ni menos sistemática que sus rivales.

La alusión de Russell a Heine, sin embargo, tiene un sentido. En el siglo diecinueve, era aspiración de todo profesor alemán de filosofía que se auto-respetase dejar tras de sí al menos tres volúmenes de filosofía: uno de lógica, incluyendo la epistemología; otro de metafísica; y otro de filosofía práctica, incluyendo la estética. Esta ambición específica sigue siendo extraña a la filosofía analítica. Pero algunos filósofos analíticos se muestran interesados en proyectar hacia atrás una progresión similar de sus intereses, notablemente Putnam y Dummett. Y dado que el promedio de los volúmenes resultantes es inferior mientras que la esperanza de vida de los filósofos es en cambio ahora más alta, es más probable que cosechemos ahora los beneficios de los volúmenes relativos a la ética, a la política y a la crítica cultural como ocurrió en el siglo diecinueve (p. ej., en el caso de Lotze y Rickert).

Y hablando de tomos voluminosos, existe la ligera impresión de que los filósofos continentales sucumben regularmente a los encantos de la logorrea. Expresado en términos menos ofensivos, prevalece la idea de que los textos analíticos tienden a ser más breves que los tradicionales o continentales (AGOSTINI, 1997, pp. 70 y 205-206). Ahora bien, cabe muy bien admitir que los filósofos analíticos encuentren más fácil construirse una carrera sobre la base de artículos breves que sus contrapartidas continentales: testigos de ello son Grice, Davidson y Putnam (COHEN, 1986, p. 139). Mas la supuesta brevedad de los tratados analíticos es ilusoria. En publicaciones recientes abundan las excepciones —no hay más que pensar en el libro de Dummett, *Frege: Filosofía del lenguaje,* o en el de Nozick, *Philosphical Explanations,* o en el de Brandom, *Making it Explicit.* Una vez más, no nos enfrentamos justamente con un fenómeno reciente—. Ni los *Principios de la matemática* ni *Principia Mathematica* son unos libros breves, y lo mismo cabe decir, por ejemplo, de *The Mind and its Place in Nature* de Broad o de *The Structure of Science* de Nagel. Y en la aurora misma del movimiento analítico, la *Wissenschaftslehre* de Bolzano no le va a la zaga a lo salido de la pluma de Kant o la de Hegel. Los *Fundamentos de la Aritmética* de Frege, los *Problemas de la filosofía* de Russell y el *Tractatus* de Wittgenstein son la excepción más que la regla.

Hemos abordado hasta aquí ciertas cuestiones de estilo. Pero acabemos antes esta sección tocando brevemente otra característica de la presentación. Pocos filósofos continentales se unirían a Ryle en sus quejas relativas a «la proliferación de notas a pie de página». El temor ante semejante proliferación ha provocado entre algunos filósofos analíticos un comprensible retraimiento (ARMSTRONG, 1997, p. xi). Ciertamente, Dummett publicó inicialmente la obra sobre Frege mencionada en el párrafo anterior, no sólo sin notas a pie de página sino incluso sin ninguna cita o referencia. Sin embargo, no hay aquí el menor contraste entre los filósofos analíticos y sus colegas no-analíticos. Cuando escriben sobre cuestiones históricas, por ejemplo, los filósofos analíticos utilizan notas a pie de página con la misma liberalidad que los filósofos tradicionales, y bastante adecuadamente por cierto. E incluso fuera de tales áreas, lo que podríamos llamar *nota a pie de página defensiva* se ha tornado en una característica notable de los escritos analíticos. Mientras que las objeciones menos convincentes para la posición del autor son despachadas con gran aplomo en el cuerpo principal del texto, las que son realmente complicadas aparecen en las notas a pie de página, o mejor aún en notas finales. Esta actitud del autor demuestra que él es perfectamente consciente de la dificultad, aunque sigue negándole el oxígeno de la publicidad.

4. ¡LA «CLARIDAD» NO BASTA!

Las características estilísticas específicas mencionadas al final de la sección anterior ofrecen pocas ocasiones para unificar a toda la filosofía analítica. Obedece, por tanto, a buenas razones el hecho de que la definición estilística más común se fije generalmente en una cuestión general de estilo —la claridad—. Y a la inversa, la acusación positivista de que la filosofía tradicional-especulativa es ininteligible se apoya en la acusación más leve de que la filosofía continental es más obscura, misteriosa, gnómica, oracular, o la obra de charlatanes. Así, Rosen resume el contraste estereotípico entre filosofía analítica y continental como sigue: «precisión, claridad conceptual y rigor sistemático son las propiedades de la filosofía analítica, mientras que la continental se complace en metafísicas especulativas o en la hermenéutica, o, alternativamente, dependiendo de las propias simpatías, en ensoñaciones desde lo sublime a lo trivial (citado por CRITCHLEY, 1998, p. 7).

En el año 1945, H. H. Price dio una conferencia en la Joint Session bajo el título «La claridad no es suficiente». Se trataba de un ataque contra el creciente progreso de la filosofía lingüística, aunque muy mesurado y claro. Austin, que era uno de los blancos principales, reaccionó de manera igualmente clara y enérgica:

> Por lo que yo sé, también se dice que la claridad no es suficiente: pero tal vez sea tiempo de profundizar precisamente cuando nos encontramos a una distancia mensurable de alcanzar la claridad sobre un determinado tema (1970, p. 189).

Los dos extremos de este intercambio dan por sentado que hay también una conexión íntima entre claridad por una de las partes, y filosofía lingüística y filosofía analítica más general por la otra. Price fue uno de los primeros en utilizar el término «filosofía analítica». Introdujo este movimiento como «filosofía analítica o clarificadora», y lo avaló mediante el credo de que la «clarificación es el objetivo fundamental de la filosofía» (1945, pp. 16-17).

A lo largo de los años, incluso algunos de sus detractores han aceptado que, para bien o para mal, la filosofía analítica aspira a una mayor claridad que sus rivales. Así, Moore trató en *Principia Ethica* de «distinguir claramente» entre diferentes tipos de cuestiones que los anteriores filósofos morales «habían confundido siempre» (1903, pp. vii-viii). Wittgenstein se mostró incluso más enfático. Escribió sobre su apasionado «trabajo de clarificación» (1980, p. 19) y asignó a la filosofía la tarea de lograr la claridad.

> El objetivo de la filosofía es la clarificación lógica de los pensamientos. La filosofía no es una teoría, sino una actividad. Una obra filosófica consta esencialmente de elucidaciones. El resultado de la filosofía no son las «proposiciones filosóficas», sino la clarificación de las proposiciones. La filosofía debe aclarar y delimitar de manera nítida nuestros pensamientos que, de otro modo, se presentan, por así decirlo, turbios y envueltos en brumas (1922, 4.112).

Los positivistas lógicos persiguieron un objetivo similar, aunque por diferentes razones. Se consideraban a sí mismos como los herederos de la Ilustración. Preeminente entre los valores ilustrados, juntamente con el progreso y la cooperación científica, está la virtud de la *claridad. «La pulcritud y la claridad son incentivos a su favor, mientras* que se rechazan absolutamente la oscuridad y las profundidades insondables» (CARNAP, HAHN y NEURATH, 1929, p. 15). Carnap situó esta aspiración en un contexto más amplio:

> Nosotros [los que mantienen básicamente una actitud científica] tenemos también «necesidades emocionales» en filosofía. Pero éstas se satisfacen con la claridad de conceptos, la precisión en los métodos, las tesis responsables, y el avance mediante una cooperación en la que cada individuo juega su papel. No nos engaña el hecho de que los movimientos en metafísica y en religión opuestos a esta orientación vuelvan a ejercer al día de hoy una gran influencia. Mas ¿qué es lo que, pese a todo, nos da esta confianza que nos anima a pensar que nuestro deseo de claridad, nuestro afán por construir una ciencia sin metafísica, habrán de tener éxito? Es la intuición, o por decirlo de manera más certera, la convicción de que los poderes que se oponen a esta orientación pertenecen al pasado. Estamos convencidos de la existencia de una especie de parentesco interno entre la actitud sobre la que se funda nuestro trabajo filosófico y la postura intelectual que se manifiesta al presente en modos de vida totalmente diferentes; esta orientación es perfectamente detectable en los movimientos artísticos, sobre todo en arquitectura, pero también en muchos otros que se afanan por encontrar nuevas formas significativas de la vida personal y colectiva, de la educación, y de la organización externa en general. Todos nosotros nos encontramos girando en torno a una misma orientación básica, a un mismo estilo de vida, de pensar y de actuar. Se trata de una orientación que demanda claridad en todas partes, pero que se percata de que la fábrica de la vida no se deja nunca abarcar en su totalidad (CARNAP, 1928, pp. xvii-xviii).

El nazismo y el estalinismo se burlaron posteriormente de las esperanzas políticas de Carnap. Pero con ello alimentaron a su vez la idea especialmente tentadora para los filósofos británicos de convertir este *modelo de claridad en el bastón con el cual destruir lo que ellos mismos* empezaban a llamar «filosofía continental». En el año 1957, R. M. Hare viajó a Alemania y allí pronunció una conferencia titulada *«Una escuela de filósofos» en la que exponía lo que él mismo llamaba* «los dos modos diferentes» de estudiar filosofía en la actualidad: el británico y el alemán (1960, p. 107).

Según Hare, en el sistema tutorial de Oxford, se instruye al estudiante de filosofía sobre el «modo de pensar claramente hasta el punto de» hacerlo capaz de «expresar sin dificultad para él y para los otros su propio pensamiento; de establecer distinciones donde haya que hacerlas a fin de poder evitar de este modo toda confusión innecesaria —además de eludir el abuso de palabras largas (o cortas) cuando no se sienta capaz de explicar lo que significan»—. La filosofía británica se rige principalmente por las virtudes intelectuales que se suelen enseñar en Oxford, por ejemplo, «claridad, relevancia y brevedad». Estos tipos de virtudes asegurarían luego que las disputas entre «filósofos británicos» pudieran circular y desarrollarse mediante la defensa y refutación de un trabajo con ayuda de «una tesis establecida de modo no ambiguo» (1960, pp. 108 y 112).

La filosofía alemana, en cambio, disfruta de las «delicias de erigir, en un pensamiento solitario, imponentes construcciones —de muchos volúmenes que sólo un reducido grupo de personas sería capaz de entender»—. Los típicos autores de estos «enormes o difíciles libros», de esos «monstruosos edificios filosóficos» disfrutan «reuniendo una privada camarilla que los escucha extasiada». Por su parte, no les asustará demasiado convertir su «filosofía en una *mística*», o producir una especie de «verborrea» bajo la apariencia de una «seria investigación metafísica». La «filosofía alemana» se siente bien y encuentra «gratificante» un trabajo caracterizado por «las ambigüedades, las evasiones y la retórica», es decir, justamente por esas características que los «filósofos británicos» consideran como la marca de un filósofo que aún no ha aprendido su oficio (1960, pp. 110-115). (Es de esperar que la destreza del diplomático británico difiera de alguna manera de la del filósofo británico.)

Los filósofos analíticos continuaron contrastando la claridad analítica con el oscurantismo continental durante las décadas de los ochenta y los noventa, cuando una buena parte de la estridente auto-confianza de la filosofía analítica de post-guerra se había disipado. Así Ayer nos ha dejado un fragmento de su pensamiento.

> [la tradición del empirismo británico] es la tradición del sentido común [...] Ajustada a los hechos y cercana también a la observación, sin dejarse arrastrar por el romanticismo alemán, el habla falaz, la oscuridad o la metafísica. En su conjunto, es una tradición de la buena prosa. Cosa que es sumamente importante. Si se escribe buena prosa, se está a salvo de sucumbir ante la especie de sinsentido que se obtiene de Alemania y ahora también de Francia (1991, p. 212).

Más tarde introduce Ayer una concesión, aunque no sin hacer sonar su propia trompeta:

> Pienso que es absolutamente cierto que la gente que escribe muy claramente *puede* ser superficial. Un modo de escribir claro consiste en evitar las cuestiones difíciles. Pero creo que en modo alguno es cierto que todo el que escribe de manera clara *tenga* que ser superficial. Por el contrario, creo que un buen escritor filosófico es aquél que es capaz de exponer las teorías difíciles –como, por ejemplo, mi construccionismo, que es extremadamente difícil— de una manera clara. Uno de los mayores peligros en filosofía es lo nebuloso o lo confuso, y la confusión, particularmente entre los alemanes, va siempre acompañada por una escritura muy poco clara (1991, pp. 224-225).

Finalmente, dice Warnock en 1998:

> En una medida más que trivial, el ser miembro del grupo en cuestión era un asunto de estilo. Había una consciente hostilidad hacia lo sublime, más que la vaga actitud retórica de, por ejemplo, sus predecesores idealistas [...].
>
> Se mostraba incluso una aversión más acusada *hacia el discurso profundo de doble sentido y cuajado de paradojas* de la mayoría de los filósofos continentales, con los cuales no era ciertamente posible ni probablemente practicable ningún tipo de comunicación académica. Bajo esta particular aversión se escondía a mi entender un elemento de desaprobación moral: se percibía que los fantásticos y sobresaltados pronunciamientos de algunos sabios continentales no eran sólo improductivos sino también claramente falsos —un fraude intelectual—. Hasta entonces, los modos tenazmente francos de G. E. Moore, habían ejercido una influencia significativa; ni el estilo del «lenguaje ordinario» se había separado mucho del estilo del positivismo lógico (1998, p. 149).

La idea de que la filosofía analítica es de por sí bastante más clara de lo que sus rivales afirman, estando presente incluso en aquellos comentaristas que tienden a mostrarse más reservados respecto a los logros de ésta. Así Williams nos asegura que lo que distingue a la filosofía analítica se encuentra en «un cierto modo de avanzar que incorpora argumentos, distinciones, y, en la medida en que recuerda el modo de lograrlo y lo consigue, una manera de hablar moderadamente llana». Mas, por desgracia, el lenguaje de muchos filósofos analíticos *contemporáneos es tan enrevesado como una iglesia barroca y tan cristalino como el fango. Por otra parte, muchos de ellos parecen* considerar esta actitud como una virtud, puesto que al parecer muestra que *su trabajo no padece de la pretendida superficialidad* de los positivistas lógicos y de la filosofía del lenguaje ordinario, ambos casos marcados por una lúcida prosa. En tanto que filósofo analítico, Williams ha respondido a esta objeción:

> Como alternativa al lenguaje llano, [la filosofía analítica] distingue claramente entre oscuridad y tecnicismo. Rechaza siempre lo primero, mas a veces encuentra necesario lo segundo. Esta actitud enfurece de manera peculiar a sus

enemigos. Deseando que la filosofía sea a la vez profunda y accesible, se ofenden con los tecnicismos pero se reconfortan con la oscuridad (1985, p. vi).

Los filósofos analíticos por su parte encontrarán confortable la idea de que la naturaleza indigerible de sus escritos sea una necesidad y una señal de pericia frente al oscurantismo voluntarista y fantasioso de los autores continentales. Mas de hecho, sin embargo, una buena parte de esos llamados tecnicismos no tienen otro fin que el de mantener una determinada postura intelectual.

De acuerdo con Charlton (1991, p. 5), «sazonar sus escritos con símbolos lógicos [...] se considera grosero entre los filósofos analíticos». La idea que tiene Passmore de este panorama es más moderada, pues se contenta con observar que «los símbolos lógicos proliferan» y que «a menudo son abreviaturas decorativas más que elementos de las derivaciones filosóficas» (1985, pp. 6-7). Por ejemplo, la idea de McGinn (1991) de «clausura cognitiva» es simplemente la de que ciertos fenómenos trascienden las capacidades cognitivas de criaturas como nosotros. Y la explica como sigue: «Un tipo de mente *M* está cognitivamente cerrado con respecto a una propiedad *P* o a una teoría *T*, si y sólo si los procedimientos de formación de conceptos a disposición de *M* no son aplicables a una captación de *P* (o a una comprensión de *T*)». Y Dennett comenta: «No nos engañemos por el aparente rigor de esta definición: el autor *A* no asigna nunca un uso *U* en una derivación formal *D*» (1991, p. 10).

La claridad, incluida la que se alcanza mediante instrumentos formales, pudo ser un rasgo característico de la filosofía analítica cuando ésta estuvo dominada por figuras tales como Frege, Moore, Tarski, Ryle, Austin, Carnap, Reichenbach, Hempel, Quine o Strawson. Pero los actuales aspirantes a filósofos harían bien en leer con más cuidado a filósofos como Schopenhauer, Marx o Nietzsche, en lugar de hacer emulaciones en artículos publicados en prestigiosas revistas analíticas (GLOCK, 1998, pp. 91-93; 2004, pp. 432-435; véanse también COHEN, 1986, p. 42; LEITER, 2004c, pp. 11-12; WILLIAMSON, 2006, pp. 183-185).

Incluso en los primeros tiempos de la analítica se dieron excepciones notables. Hay una chocante ironía en la obra de Wittgenstein, quien dedicó toda su filosofía a la persecución de la claridad, pero persiguió este fin con un ahínco tal que lo llevó a veces a resultar extremadamente oscuro. C. D. Broad se refería a las marmóreas observaciones del *Tractatus* con la expresión «trinos sincopados» (1925, p. vii). El propio Wittgenstein reconoció la justicia de esta observación, admitiendo que cada sentencia del *Tractatus* debería ser leída como el encabezamiento de un

capítulo que requería a su vez una más amplia exposición (RHEES, 1984. p. 159). En comparación con esta obra, las *Investigaciones filosóficas* son un texto discursivo. Su redacción es lúcida y no-técnica (excepto las observaciones concretas que son extremadamente densas y por tanto opacas a la manera del *Tractatus*). Mas en todo caso, las *Investigaciones* constituyen en su conjunto una obra muy difícil, en gran parte debido a que la estructura y los objetivos de la argumentación siguen siendo oscuros. Ninguna de estas dos obras hace concesiones al lector.

No se modificará la tesis de la claridad inherente de la filosofía analítica si se exceptúan *tanto a* Wittgenstein *como a* una buena parte de los que ahora la practican. En muchos casos, el Russell de mediana edad es casi tan indigesto como el primer Wittgenstein: La discusión sobre la Elegía de Grey en «Sobre la Denotación» goza de una notoriedad bien merecida, y lo mismo ocurre con sus intentos de apuntalar su teoría ramificada de tipos (véase HART, 1990, p. 197). Igualmente la reputación de la bien merecida y extensa lucidez de Russell se apoya principalmente en las obras que compuso por haberse visto forzado a ganarse la vida a base de unos escritos «bastante escandalosos» para una audiencia más amplia. O consideremos a Elizabeth Anscombe y a Wilfrid Sellars. Filósofos analíticos seminales, ¡ciertamente! Autores lúcidos, ¡seguramente no!

Innecesario es decir que escribir de manera clara no es un requisito suficiente para ser considerado como filósofo analítico. Platón, Descartes, Hume y Lichtenberg, por nombrar sólo a unos pocos, fueron supremamente claros, pero no forman parte de la tradición analítica. Lo que procede decir que muchos escritores comúnmente clasificados como filósofos continentales fueron no sólo elocuentes sino también claros.

Schopenhauer basó su propio estilo en Hume, y declaró que la forma literaria era la «fisonomía del espíritu», una imagen del fluir del pensamiento (1844, I, p. 446; II, pp. 11 y 73). La enorme fuerza de Schopenhauer se encuentra en su capacidad para montar una trama filosófica emocionante, a lo que se añade su habilidad para establecer una interacción dinámica entre temas diversos. Es un talento que con frecuencia ha sido comparado con el de un gran compositor, aunque sea alguien que disfrute de crédito entre los autores de la tradición analítica.

Marx y Engels, por su parte, escribieron por extenso, ¡salvo sus primeros manuscritos hegelianos que no se publicaron durante sus vidas![3] Finalmente, Nietzsche fue uno de los escritores más dotados que hayan existido. En *Sobre la genealogía de la moral* superó todas las me-

[3] Nada menos que un escritor como Russell comentó sobre el *Manifiesto Comunista,* que éste era insuperable en mérito literario.

das estilísticas que los filósofos analíticos se hayan propuesto alcanzar aunque sin lograrlo: es un breve y lúcido ensayo brillantemente diseñado; un placer para la lectura. Los obstáculos para entender a Nietzsche son con mucho responsabilidad de los comentaristas contemporáneos, en especial los de orientación analítica. Si se lo aborda bajo el supuesto de que Nietzsche debió ser *au fond* un furibundo proponente de la razón y del rigor lógico, o del liberalismo, la paz y la igualdad racial, entonces sus textos tienen que resultar absolutamente opacos. Si, por el contrario, se abandona esta interpretación tan descabellada, se puede reconocer fácilmente en Nietzsche al personaje que trató de destruir los ideales de objetividad, verdad y moralidad. Mas entonces habrá que reconocer también en él a un gran artista forjador del discurso filosófico.

No quisiera continuar sin decir que dentro de la filosofía continental, Hegel, Heidegger, Lacan, Deleuze y Derrida son la excepción más que la regla. Pero en todo caso son menos representativos de lo que los filósofos analíticos suelen asumir. Y esta afirmación podría ser contrastada examinando los primeros escritos de Husserl y de Sartre.

De lo dicho hasta aquí se desprenden dos moralejas. La primera es que lo que distingue a la filosofía analítica de la continental no es ni la búsqueda ni la conquista de la claridad. La segunda, que hace ya bastante tiempo que los filósofos analíticos comenzaron a pensar seriamente sobre la naturaleza de la claridad. Con independencia de que ésta sea o no suficiente, no basta sin duda con seguir girando en torno al término «claridad». Pues obviamente este término significa diferentes cosas para personas diferentes, por lo cual está necesitado de una clarificación urgente. Sorprendentemente, apenas si hay alguna discusión sobre este tema. En filosofía contemporánea, la claridad sólo se discutió en el contexto de la doctrina de Descartes sobre las ideas claras y distintas, si es que hubo discusión en absoluto. Sólo conozco dos artículos que explícitamente abordan la idea de claridad en la filosofía analítica (PRICE, 1945; HART, 1990), e incluso ellos se ocupaban principalmente de cuestiones metafilosoficas. Lo cual es un escándalo, no con seguridad «el escándalo de la filosofía», sino *un* escándalo de la filosofía *analítica* sin embargo.

5. LA VOZ DE LA RAZÓN

No es éste el lugar para abordar la importante tarea de proporcionar una revisión histórica o un análisis apropiado del concepto de claridad

(véase GLOCK, 2002). En lugar de eso, volvamos a la consideración de una respuesta inmediata a mi desafío. Lo que identifica a la filosofía analítica, dice la respuesta, es la claridad de *pensamiento* más que de *expresión,* una claridad que comporta distinciones conceptuales y aspira en última instancia a la transparencia de los argumentos. Esta sugerencia queda capturada en lo que yo llamo la concepción *racionalista* de la filosofía analítica[4], que mantiene que los filósofos analíticos están marcados por su enfoque racional del tema y por su empeño en resolver las cuestiones filosóficas mediante argumentación.

La concepción racionalista está contenida en el pasaje de Williams poco antes citado. En otro lugar, nos recomienda a la filosofía analítica por «su sensibilidad ante el argumento» y su competencia y veracidad. Al mismo tiempo, y contrariamente al naturalismo metafilosófico y epistémico, Williams insiste en que estas virtudes no son exclusivas de la ciencia, y en que son «mucho más importantes que cualquier proyecto de lograr que la filosofía se parezca a la ciencia» (1996a. pp. 26-27). La concepción racionalista es, entre otras cosas, un intento de conservar un núcleo de verdad en la idea de que los filósofos analíticos están enamorados de la ciencia. Lo que subyace tras todo esto es que la esencia de la filosofía analítica viene suministrada por ideales cognitivos ejemplificados por la ciencia, aunque no necesariamente confinados a ella; o sea, que consiste en la investigación racional y el debate.

En este espíritu, Jonathan Cohen se ha referido a la filosofía analítica como *El diálogo de la Razón*[5]. De manera menos lírica, Dagfinn Føllesdal describe a la filosofía analítica como una actitud general ante las doctrinas y problemas filosóficos, o sea, una actitud que los contempla de una manera racional a través de argumentos.

> La respuesta a nuestra cuestión [¿Qué es la filosofía analítica?] es, a mi entender, que la filosofía analítica se interesa muy rigurosamente por el argumento y la justificación. Un filósofo analítico que sustenta y valora una posición filosófica pregunta: ¿cuáles son *las razones* para aceptar o rechazar esta posición? (1997, p. 7).

---

[4] Utilizo el término «racionalista» para incluir no sólo al racionalismo continental con su énfasis sobre el conocimiento innato o *a priori*, sino también a toda postura que subraye que nuestras creencias deberían estar sujetas a un escrutinio crítico y apoyadas por argumentos, con independencia de que estas invoquen a la razón o a la experiencia.

[5] Cohen (1986, parte I) combina una definición racionalista con una tópica: y mantiene que los filósofos analíticos utilizan la razón, y que ésta es el tópico fundamental de sus investigaciones.

En línea con esta definición, Føllesdal trata el término «analítica» como un adjetivo escalonado. Clasifica a los pensadores de escuelas bastante dispares, incluyendo a las continentales como la fenomenología o la hermenéutica, según su mayor o menor dependencia del papel que el argumento racional juega en su operar.

La concepción racionalista tiene la ventaja de reconocer el hecho de que la filosofía analítica es ciertamente una congregación muy amplia. No obstante adolece de dos defectos. Uno de ellos, que trataremos en el capítulo VIII.1, es que equivale a una «definición persuasiva». El problema inmediato, que comparte con los enfoques doctrinales y con otros metodológicos, es que no concuerda con la extensión comúnmente reconocida del término «filosofía analítica». Al considerar este punto, es necesario recurrir al espíritu de la concepción racionalista frente al de su letra y establecer unas cuantas distinciones.

La primera es la que existe entre *teoría* y *práctica*, la segunda, la que hay entre *ambición* y *exaltación*. Si el logro de la virtud y la importancia de la razón en teoría fueran el test decisivo, entonces los escritos de Hegel merecerían el primer premio, pese a Einstein, quien comparó los escritos de Hegel con «las estupideces de un borracho». Al mismo tiempo, el último Wittgenstein y algunos de sus discípulos tendrían que ser excluidos. Pues, como señala Monk, Wittgenstein «gozaba de un alto grado de simpatía» en la «tradición del pensamiento anti-racionalista continental» (1990, p. 250). Si esto pudiera ser saludado una vez más con alegría, obsérvese que, bajo esta interpretación, la concepción racionalista excluiría también a los humeanos, los pragmatistas y los escépticos, uno y otros dentro y fuera de la filosofía analítica como comúnmente es reconocido. Todos estos filósofos sostienen que el ámbito de la razón está severamente restringido y que a lo sumo es azúcar glas sobre el pastel predominantemente pre-rracional de la existencia humana.

De acuerdo con esto, debemos distinguir entre

— *irracionalismo*, desprecio por la ciencia empírica, la lógica, la claridad conceptual y el argumento racional en favor de los estilos de pensamientos religiosos, políticos o artísticos.

— *anti-intelectualismo*, la negación de que la razón y el intelecto tengan la posición destacada que se les otorgó por tradición filosófica.

A diferencia del irracionalismo, el anti-intelectualismo ha sido defendido por numerosos filósofos anglófonos al menos desde Hume, y por muchos filósofos analíticos de cualquier lengua. Una versión con-

venientemente revisada de la concepción racionalista discurre por tanto como sigue: la filosofía analítica evita la práctica irracionalista sin repudiar necesariamente la doctrina anti-intelectualista.

En esta coyuntura, entra en escena el contraste entre ambición y realización. ¿Es necesaria la construcción de buenos argumentos para *ser considerado* un filósofo analítico de acuerdo con las premisas racionalistas? ¿O basta con realizar esfuerzos *bona fide*? En el primer caso, «filósofo analítico» respondería a una categoría que sólo raramente podría utilizarse con un cierto grado de confianza. En el segundo, la definición racionalista sigue afrontando la posible existencia de contraejemplos.

Aunque puede parecer sorprendente, la definición racionalista *excluye* aún demasiadas cosas. Es notorio que el último Wittgenstein se las arregló para dar la impresión de ser irracionalista. Al igual que Ramsey, Carnap quedó desconcertado ante el autoritario estilo del debate de Wittgenstein, que «no toleraba el menor comentario crítico» y trataba las intuiciones como una especie de inspiración divina.

> Yo tenía a veces la impresión de que la actitud deliberadamente racional y no emocional del ciencista al igual que toda idea que tuviera un sabor «ilustrado» le resultaba repugnante a Wittgenstein (1963, pp. 25-29; véase MONK, 1990, pp. 241-243 y 260).

Incluso el primer Wittgenstein, que no admitiría ser excluido del canon de la filosofía analítica, no se mostraba precisamente entusiasta a la hora de explicitar sus argumentos más allá de sus formulaciones. «Hacer semejante cosa sería despojarlos de su belleza», mantenía Wittgenstein, a lo que Russell le replicaba mordazmente que debería adquirir un esclavo para que se encargara de esta tarea (MONK, 1996a, p. 264).

En su joya de artículo «How I see Philosophy?» (¿Cómo veo la filosofía?), Waismann, en una época miembro del Círculo de Viena y discípulo de Wittgenstein, se sintió animado a escribir:

> Son muchas las cosas que están más allá de toda demostración: la existencia de objetos materiales, de otras mentes, además del mundo externo, la validez de la inducción, etc. Se fueron los días en los que los filósofos se empeñaban en demostrar toda suerte de cosas: que el alma es inmortal, que éste es el mejor de los mundos posibles, etc., o en refutar mediante argumentos irrefutables y sugerentes el materialismo, el positivismo, y el no ser. Demostración, refutación, etc. —todas estas cosas son palabras muertas en filosofía, aunque G. E. Moore se haya empeñado en «demostrar» ante un mundo perplejo que éste existe—. ¿Qué cabe decir ante esto salvo, quizá, que el propio Moore es un magnífico argumentador ante el Señor? (1956, p. 1).

Considerándose a sí mismo intelectualista más que irracionalista, el propio Waismann sostiene mediante una serie de demostraciones que los argumentos deductivos tienen un uso escaso en filosofía. Pero aunque la validez de esos argumentos quedara establecida, el debate tendría que moverse por fuerza en torno a la verdad y plausibilidad de las premisas. Pues la filosofía es una disciplina fundamental que no admite dar nada por sentado ni que quede ninguna piedra sin remover. Según Waismann, ni siquiera los argumentos por *reductio ad absurdum* son rigurosos o convincentes en filosofía, puesto que siempre cabe abrirse paso y encontrar espacio para escapar de un dilema (1956, pp. 22-34). Filósofos analíticos más recientes y admiradores de Wittgenstein, tales como Baker y McDowell, se han mostrado también inmunes al ethos del argumento noqueador, o que deja fuera de juego. Realmente la importancia de la argumentación ha sido minimizada incluso por algunas importantes figuras (p. ej., MARTIN, 2002, pp. 133-136).

Los proponentes de la concepción racionalista podrían responder que estos contraejemplos provienen de una concepción excesivamente estrecha de lo que es un argumento o debate racional (FØLLESDAL, 1997, pp. 10-12). Los filósofos han utilizado una profusa variedad de tipos de razonamiento. Los estilos tradicionales de argumentación incluyen la argumentación deductiva, inductiva, abductiva (inferencia a la mejor explicación), demostrativa y por contrastación, directa e indirecta (*reductio ad absurdum*), lógica y pragmática, de círculo vicioso, y acusaciones de auto-refutación. Los filósofos analíticos son famosos principalmente por su diseño de argumentos críticos, como son el argumento del sinsentido o de confusión categorial y los del caso-paradigmático. En tiempos más recientes se han creado también líneas de razonamiento constructivas o defensivas, tal como la del recurso a la intuición tutelada en la metafísica post-kripkeana, el balance entre parsimonia ontológica y poder explicativo, o el popular argumento de que «mi teoría es la única disponible» en la ciencia cognitiva.

No pretendo ofrecer aquí más que una instantánea de este desalentador campo en expansión (PASSMORE, 1970; COHEN, 1986, Parte II). Concederé en cambio, y no justamente por mor del argumento, que todo aquel que se tenga por filósofo analítico emplea argumentos de algún tipo. Pero con esto continúa sin resolver el problema de que una buena parte de estos filósofos no le concede un papel central a la argumentación. Por otro lado, una comprensión universal del argumento exacerbaría aún más la segunda dificultad que plantea la concepción racionalista: que ésta *incluye* demasiadas cosas. En este contexto observa Hacker:

> En un sentido vago, se podría decir que toda, o en su mayor parte, la filosofía es analítica [...] Si el término «filosofía analítica» va a ser útil como elemento clasificatorio para el historiador de la filosofía, éste deberá realizar un trabajo más amplio que el de distinguir meramente la principal corriente de la filosofía occidental de las reflexiones filosóficas de una serie de sabios y profetas tales como Pascal o Nietzsche, y de las oscuridades de metafísicos especulativos como Hegel, Bradley o Heidegger (1996, p. 3).

Cabría desechar este tipo de objeción e insistir en que nada impide utilizar definiciones revisionistas que constituyan el grueso de la filosofía analítica. Tal vez convendría abandonar el supuesto de que la filosofía analítica es una *tradición distinta* y contemplarla simplemente como la norma —un período dentro de la principal corriente de la filosofía occidental— con la filosofía continental como una desviación de ella.

Sin embargo, aunque la filosofía analítica está en muchos sentidos más cerca de esa corriente que la filosofía continental, no es justamente más de lo mismo. En agudo contraste con la filosofía tradicionalista, los pioneros de la analítica, en no menor medida que los cultivadores de la filosofía continental, han protagonizado una ruptura revolucionaria con el pasado (véanse caps. III.5, IV.1, V.1). Ocasionalmente podrían haber encontrado también en el pasado una inspiración (altamente selectiva), aunque en realidad se proponían trascenderlo. Y esto es válido no sólo para el reemplazo positivista de la filosofía «tradicional» o «de escuela» por la filosofía científica. Wittgenstein veía su «nuevo método» como una «peculiaridad» en el desarrollo del pensamiento en paralelo con la revolución de Galileo en ciencia. Incluso lo describió como un «nuevo tema», como uno de los herederos de lo que una vez fue llamado filosofía, en lugar de considerarlo meramente como un estadio en su evolución (1958, pp. 27-28; 1993, pp. 113-114). Russell alimentaba igualmente similares aspiraciones galileanas en nombre de la filosofía científica. Incluso figuras más modestas (Moore, los analistas conceptuales) proclamaban haber superado debilidades sistémicas del filosofar del pasado. Y lo mismo vale decir de las condenas de la «filosofía del sillón» por los naturalistas quineanos. Y lo que es más, el movimiento resultante de todo esto difiere —aunque no se separa claramente— en numerosos respectos *no solo* de la filosofía continental, *sino también* de la filosofía académica que lo precedió, al *igual* que de la filosofía tradicionalista de la época.

En el caso de la definición racionalista, el problema es aún más pronunciado. Si todo lo que se requiere es un esfuerzo genuino para interpretar argumentos de un tipo o de otro, entonces la apuesta de

Pascal es obviamente correcta, al igual que lo son la *Genealogía de la moral* de Nietzsche, el ataque de Hegel al imperativo categórico, las animadversiones de Bradley hacia las relaciones externas, y las reflexiones sobre la mortalidad de Heidegger. De acuerdo con esto, la concepción racionalista amenaza con constituirse no justamente en el *centro* de la filosofía analítica, sino en *la totalidad* de ella. Y ello convertiría a la «filosofía analítica» no sólo en un instrumento taxonómico absolutamente romo, sino que le impediría toda actividad clasificatoria distintiva. La razón para esta intragable consecuencia es simple aunque convincente. Al menos desde Sócrates, y probablemente desde el alborear de nuestra disciplina, el intento de abordar las cuestiones fundamentales al menos en parte por la vía de una argumentación razonada, más que, por ejemplo, mediante el recurso a la autoridad o a la revelación, ha sido considerado como uno de los rasgos que distinguen a la filosofía como tal de la religión o de la retórica política. Por lo tanto, no puede ser utilizada para demarcar un tipo particular de filosofar.

CAPÍTULO VII

ÉTICA Y POLÍTICA

En este capítulo se discute el papel de la ética y la política dentro de la tradición analítica. Su objetivo principal es la crítica de algunas opiniones relativas a lo que la filosofía analítica significa. Y al igual que en el caso de la historia, algunas ideas sobre la filosofía analítica relacionadas con la ética y la política se sirven también de una serie de parámetros utilizados en los dos últimos capítulos para distinguir entre las diversas concepciones de la filosofía. La idea de que la filosofía analítica se caracteriza por su exclusión de la filosofía moral y de la teoría política es absolutamente tópica y será rebatida en la sección 1. En adición a esto, se incluyen también aquí dos concepciones doctrinales relativas a la ética y la política. Estas dos áreas han generado dos serios y conflictivos prejuicios. Por una parte, son muchos los filósofos continentales y miembros de la *intelligentsia* política que creen que la filosofía analítica elude los compromisos éticos y políticos, por lo cual tienden a ser apolíticos y conservadores. Y a la inversa, muchos proponentes de la filosofía analítica consideran a ésta como una fuerza política progresista o liberal. Para la mayoría de los participantes en este debate, epítetos tales como «apolítico» y «conservador» tienen connotaciones negativas, mientras que «progresista» o «liberal» las tienen positivas. Yo mismo no soy una excepción, y no voy a ocultar mi desaprobación de las posturas extremas, ya sean éstas de derechas o de izquierdas. Sin embargo, mi objetivo *no* es el de defender ninguna postura política particular, sino la de cuestionar la idea de que la filosofía analítica esté intrínsecamente ligada a ninguna de ellas.

En la sección 2 me propongo deshacer el primer prejuicio. Miembros eminentes de la tradición analítica han estado políticamente comprometidos más con la izquierda que con la derecha. Y lo que es más importante, aunque las doctrinas de algunos filósofos analíticos iniciales pudieran crear dificultades al considerar a tales compromisos

— ı parte y parcela de la empresa filosófica, esta actitud no es apli- · ε a la filosofía analítica como totalidad, y menos aún a su orienta- .ctual. La sección 3 corrige la reconfortante y optimista idea de .a filosofía analítica inculca un enfoque más sano y responsable de :uestiones morales y políticas que el de los movimientos filosófi- .:ternativos. Los filósofos analíticos importantes no han sido ex- .. a los extremismos y a los juicios equivocados. Por otra parte, :en explicaciones plausibles de la razón de que no exista una co- .on automática entre la filosofía analítica y una sana postura moral ılítica. Al mismo tiempo reconozco en la sección 4 que el caso singer muestra a las claras el agudo contraste de actitudes ante dile- mas específicos morales y políticos tanto entre la filosofía analítica como en la no-analítica. La sección final considera la cuestión de si la tradición analítica podría caracterizarse al menos por una ausencia de deología. Importantes voces analíticas han advertido sobre el peligro de diseñar teorías filosóficas que se ajusten a prejuicios políticos. Pues semejante aberración no está enteramente ausente en la filosofía ana- tica, ni es omnipresente entre sus rivales.

1. ¿REHUYE LA FILOSOFÍA ANALÍTICA LA ÉTICA Y LA TEORÍA POLÍTICA?

En el capítulo V.4 habíamos contemplado la posibilidad de definir a la filosofía analítica mediante los temas que ella misma considera o ignora. Pero entonces pospuse la discusión de la idea muy difundida de que por virtud (o por vicio) la filosofía analítica rehuye las áreas de la filosofía moral y la filosofía política. Aunque esta idea les pueda parecer absurda a los que conocen bien la actual escena, no carece sin embargo enteramente de fundamento.

En la época en que la etiqueta «filosofía analítica» ganaba actualidad, durante los años cincuenta, la mayoría de los filósofos analíticos punteros rechazaban la ética en beneficio de la lógica, la epistemología, la filosofía del lenguaje y la filosofía de la mente. Figuras como Ryle, Austin, Strawson, Carnap, Reichenbach, Hempel, Quine y Goodman difícilmente puede decirse que compartieran alguna postura. Pero en aquella época, al menos, ninguno de ellos prestaba mucha atención al plano no teórico del tema.

En lo que respecta a los precursores y primeros pioneros de la filosofía analítica, el panorama es más complicado. Tanto Bolzano (1834) como Brentano (1889) habían elaborado sendas teorías éticas, el pri-

mero defendiendo una forma de utilitarismo hedonista, el segundo una teoría del valor intrínseco. Pero aunque los dos pensadores, y en particular Bolzano, tenían claras afinidades con la filosofía analítica, no influyeron sin embargo en los desarrollos dentro de ésta hasta tiempos muy recientes; e incluso en los actuales, su filosofía moral permanece ignorada dentro de la principal corriente analítica.

Bertrand Russell es un notable contra-ejemplo de la idea de que la filosofía analítica tiende a ignorar la ética. Escribió libremente sobre el egoísmo, el amor universal, la educación, el pacifismo y el socialismo, como también sobre clases, descripciones definidas, formas lógicas, universales y conocimiento. Los positivistas lógicos mostraron además un interés por las cuestiones éticas y políticas mayor de lo que comúnmente se ha pensado. Neurath escribió extensamente sobre economía política y cuestiones sociales. Schlick y Ayer, por su parte, se interesaron muy profundamente por la ética. Sin embargo, sigue en pie la cuestión de saber si estas figuras consideraban sus publicaciones éticas y sus intervenciones políticas como algo desconectado de sus actividades estrictamente filosóficas (véase sección 2).

Pero al menos un pionero de la filosofía analítica desafía esta duda. Las consideraciones éticas abundan en la rebelión de Moore contra el idealismo (BALDWIN, 1990, pp. 8 y 35-38). Por otra parte, sus *Principia Ethica* resultaron ser fundamentales para el posterior desarrollo de la filosofía moral en el mundo anglófono. La acusación de falacia naturalista y la idea de que las propiedades morales son propiedades no-naturales y no-analizables aunque pueden ser intuidas, sigue siendo central hasta el día de hoy. Finalmente, esta obra es también un documento fundacional de la filosofía analítica, notablemente por su énfasis en clarificar los problemas y en su papel de alertar a las generaciones posteriores sobre la paradoja del análisis. Por otra parte, hay que admitir que el interés de Moore por la ética desapareció rápidamente a partir del año 1903. Tras la Primera Guerra Mundial, sus ideas éticas y meta-éticas quedaron arrasadas no por la vanguardia analítica, sino más bien por filósofos tradicionalistas «anticuados» como Ross y Prichard. Justamente en los años cincuenta, se extendió un penetrante aunque tácito sentimiento dentro de la filosofía analítica de que la filosofía política y la moral eran manjares de menos acreditada excelencia que la filosofía teórica, o que están en crisis.

Razones como éstas podrían haber inducido a Passmore (1966, p. 7) a ofrecer un informe sobre la filosofía analítica sin detenerse a discutir áreas externas a la filosofía teórica. Como consecuencia de esto, observó que esta elección era en aquel tiempo «tan sintomática

como estipulativa», mientras que reconocía la subsiguiente proliferación de la moral y de la teoría política en el seno de la filosofía analítica (1985, p. 1). Sin embargo, en lo tocante a un área de la filosofía práctica, tal vez continúe vigente, a pesar de todo, la idea de que hay algo que no se entiende bien. Los temas relativos a la existencia humana se continúan asociando con la filosofía continental. Así Strawson sostiene que «la reflexión más o menos sistemática sobre la condición humana» pertenece a «una especie de filosofía que contrasta» con la analítica (1992, p. 2). Esta afirmación la subraya también Cooper (1994, p. 3). Y también concuerda con la definición que ofrece Young de la filosofía continental como «la filosofía que persigue, como tarea primaria, responder a la cuestión de lo que puede decirse sobre el significado de la vida a la luz de la muerte del Dios de la Cristiandad» (2003, p. 4).

Esta caracterización está diseñada para el panorama nietzscheano de la filosofía continental. No engrana ni con la fenomenología ni con el marxismo: la primera se mueve en torno a cuestiones de filosofía teórica; y en la medida en que la segunda se concibe a sí misma como comprometida con la *filosofía* práctica (en tanto que opuesta a la economía o a la sociología), tiende a concentrarse en cuestiones más mundanas. Y más importante aún en lo que a este libro se refiere, la afirmación de que la filosofía analítica tiende a excluir a la filosofía práctica de cualquier tipo que ésta sea, es insostenible. Wittgenstein, Russell y los positivistas lógicos se comprometieron con reflexiones existenciales. Tal vez quepa atenuar esta constatación advirtiendo que tales pensadores contrajeron esos compromisos de una manera «no oficial», o al menos al margen de su breviario filosófico tal como ellos lo entendían. Después de la guerra, todas las constricciones temáticas respecto de la moral y de la filosofía política quedaron barridas por tres corrientes interconectadas —el surgimiento del cognitivismo en filosofía moral, la emergencia de la ética aplicada, y la rehabilitación de una gran teoría política en la onda de Rawls—. Como resultado de estos desarrollos, durante los últimos cincuenta años, la filosofía práctica de corte analítico se ha convertido en la gran rival de las ramas teóricas, si es que no las ha superado en importancia. Esta corriente incluye no sólo la ética normativa y la metaética, sino también la teoría política y la jurisprudencia. Incluso cuenta con una buena proporción de temas existencialistas. El sentido de la vida, por ejemplo, ha sido considerado con frecuencia como una cuestión arcana pero profunda, que los filósofos analíticos han cedido gustosos a los continentales de mentalidad confusa. Mas, como un artículo reciente muestra, incluso

esta enrevesada cuestión ha atraído el interés de un grupo de filósofos analíticos (METZ, 2002), atención, sin embargo, que es bastante más directa que la de pensadores continentales como Heidegger y Sartre (p. ej., HANFLING, 1987; COTTINGHAM, 2003).

Ciertamente, son muchas las cuestiones populares sobre teoría moral y política recientemente exploradas por filósofos analíticos más que por sus rivales. Por ejemplo, tanto la ética medio-ambiental como la bioética han evolucionado a partir de las éticas aplicadas cultivadas con *espíritu analítico. Y un tema tan importante como el del bienestar animal ha sido el desarrollado por filósofos analíticos como Singer (1975). Los* pensadores continentales se han quedado evidentemente rezagados en este respecto, a no ser que se den por satisfechos con exhibir simplemente semejante ceguera moral (véase ATTERTON y CALARCO, 2004).

2. ¿ES LA FILOSOFÍA ANALÍTICA MORALMENTE NEUTRA Y CONSERVADORA?

Según lo anterior, la filosofía analítica no se deja entender como un movimiento que tiende a excluir a la filosofía práctica. Lo cual deja abierta la posibilidad de que la filosofía tenga ideas características en este área, o de que esas ideas restrinjan el rango de las cuestiones prácticas que legítimamente admiten ser investigadas al menos por filósofos con capacidad profesional.

Muchos de los primeros proponentes del construccionismo lógico y del análisis conceptual confinaban la filosofía moral a la metaética (véase II.9). Como resultado de ello, la filosofía analítica ha sido con frecuencia tenida por una filosofía *neutral* con respecto a cuestiones éticas y por tanto como *apolítica.*Las dos acepciones están a su vez asociadas con el conservadurismo, puesto que preservan el *statu quo.* Y como resultado de ello, se ha acusado a veces a la filosofía analítica incluso de acudir en socorro de la explotación y la represión. En contraste con esto, la filosofía continental se considera a menudo como una disciplina inherentemente política y progresista no sólo por los que la practican, sino también por los miembros de un público cultivado. El marxismo y la teoría crítica se muestran oficialmente inclinados a superar la dicotomía entre «teoría y práctica» (como en HABERMAS, 1963). Lo cual quiere decir que sus esfuerzos intelectuales son para ellos una parte integral de la batalla social y política por la emancipación. Y algo similar puede decirse de los filósofos continentales que lideran los nuevos movimientos sociales, especialmente el feminismo.

El prejuicio de que la filosofía analítica es apolítica y que, por implicación, pertenece al ala derecha de la política se remonta hasta los primeros proponentes de la teoría crítica. Horkheimer, el fundador de la Escuela de Frankfurt, fue tan lejos que asoció el positivismo lógico con el fascismo. Mantenía que «el positivismo radical [o sea, el lógico]» —en no menor medida que la «metafísica neo-romántica» (la *Lebensphilosophie* y Heidegger) que éste ataca— está conectado «con la existencia de estados totalitarios». Pues está igualmente enraizado en el temor al levantamiento social que hace que la burguesía se pliegue a la tiranía fascista (1937, p. 140). Para Marcuse, la filosofía analítica es parte y parcela de una nueva forma de represión particularmente insidiosa. Pese a su «enfoque rígidamente neutral [...] el carácter intrínsecamente ideológico del análisis lingüístico» se hace patente en su actitud de postración ante el uso ordinario de éste —un caso de «sado-masoquismo académico»— y en su celosa colocación de barreras al pensamiento y al habla[1]. Una vaga aunque sugerente asociación de la filosofía analítica con la derecha política fue posteriormente introducida por la mal llamada «disputa del positivismo» (*Positivismusstreit*) que tuvo lugar durante los años sesenta entre la Escuela de Frankfurt (Adorno, Habermas) y los racionalistas críticos (Popper, Albert), quienes por entonces se estaban distanciando del positivismo lógico. Aunque notablemente falso y artificial, este conflicto oponía la idea de la «teoría crítica», que investiga *ab initio* la realidad social a fin de poder cambiarla, a la postura ortodoxa que mantenía la necesidad de que las ciencias sociales permanecieran neutrales respecto a las cuestiones morales y políticas[2].

No obstante, al menos la idea de que la filosofía analítica pueda ser *prima facie* apolítica o conservadora, por no decir reaccionaria o autoritaria, es cuando menos pasmosa. Obsérvese en primer lugar que los principales filósofos analíticos han sido políticamente activos y que

---

[1] 1964, pp. 171-173, 178, 192. Marcuse utiliza intercambiablemente los términos «análisis lingüístico», «filosofía analítica» y «filosofía (neo-)positivista», incluso aunque es vagamente consciente de la diferencia entre construccionismo lógico y análisis conceptual (1964, pp. 182-184, 187).

[2] Adorno *et al.* 1969. Dahms 1884 coloca su discusión en el contexto más amplio de las relaciones entre teoría crítica, positivismo lógico, pragmatismo y racionalismo crítico. De particular interés es el hecho de que antes del polémico ataque de Horkheimer al positivismo lógico en 1937, existía un altísimo grado de interacción y de colaboración entre la Esuela de Frankfurt y el Círculo de Viena, en particular entre Horkheimer y Neurath, precisamente por causa de ideas del ala izquierda compartidas.

han tendido a apoyar las causas progresistas más que las conservadoras o reaccionarias.

Ningún filósofo de cualquier edad se ha engañado nunca sobre el compromiso político de Russell con los desheredados y oprimidos. Entre sus actividades se cuentan la discusión teórica —notablemente *su versión de la social-democracia alemana— y sus críticas tanto del* capitalismo como del bolchevismo. Mas igualmente se interesó por el día a día de las actividades políticas, desde presentarse como candidato al Parlamento pasando por su valiente oposición a la Primera Guerra Mundial, hasta su papel en la campaña en pro del desarme nuclear y la resistencia a la Guerra de Vietnam (véase RYAN, 1988).

Pese a las envidiosas observaciones de Horkheimer, el Círculo de Viena fue el grupo filosófico más notable del siglo XX. Superó sin duda a los teóricos críticos más notorios de la Escuela de Frankfurt. que se mantuvieron distantes de las batallas políticas de la época. En la llamada «ala izquierda» del Círculo de Viena encontramos un declarado aunque no ortodoxo marxista como Neurath, un activista socialista como Hahn y un teórico humanista con inclinaciones socialistas como Carnap. En contraste con éstos, Schlick y Waismann componían el grupo apolítico o «ala derecha» del Círculo. Schlick no sólo se opuso a los intentos de utilizar el positivismo lógico para fines específicamente políticos, llegando tan lejos como para tratar de congraciarse con los fascistas clericales de Dollfuss, aunque sólo fuera por preservar el *Verein Ernst Mach* (Sociedad Ernst Mach). Era ésta una embarazosa y peligrosa táctica severamente condenada por Neurath y Carnap (1963, pp. 57-58). Sin embargo, Schlick se opuso explícitamente al nazismo en tanto que humanista liberal, pacifista y cosmopolita (1952).

Pero aunque las actitudes políticas básicas de los positivistas lógicos pudieron sobrevivir tras su éxodo a Norteamérica, no ocurrió así con su activismo (véase RIESCH, 2004). Una parte de la explicación debió ser que Neurath, la figura política líder del grupo, murió en 1945. La otra se encuentra presumiblemente en la situación política de postguerra por la que atravesaban los propios Estados Unidos. El ala izquierda democrática tuvo que afrontar una escena política polarizada entre el estalinismo y el mccarthysmo. Sus deseos de oponerse a este segundo mal, en cualquier caso más llevadero que el primero, tuvieron que ser acallados por su condición de emigrantes con amplias razones para estar agradecidos a la tierra de asilo que los había acogido.

No hay aquí razón alguna para diagnosticar un vínculo genérico *entre filosofía analítica y abstinencia política. Porque una situación*

similar ejerció también efectos paralizantes sobre los compromisos políticos de la Escuela de Frankfurt. Tras la Segunda Guerra Mundial, Horkheimer y Adorno dejaron de ser considerados incluso como socialistas de salón. Sin duda, Marcuse se convirtió en el guru de la rebelión estudiantil de los años sesenta. Pero Russell tuvo que retener el fuego político en su interior. No obstante, su colaboración con Sartre en el «Tribunal Internacional para los Crímenes de Guerra» que condenó a los Estados Unidos por la guerra en Vietnam, marcó un consenso político más allá de las barreras filosóficas (RUSSELL, 1967-1969, pp. 667-668).

Sin embargo, la idea de que la filosofía analítica tiende a ser éticamente neutral y apolítica no ha sido aún completamente disipada. Los teóricos críticos no son los únicos en sospechar que las posturas éticas y políticas de los filósofos analíticos no constituyen todavía una parte integral de sus quehaceres filosóficos. En sus manifestaciones sobre cuestiones de moral y política, los filósofos analíticos parecen estar en la luna y al margen de su labor cotidiana.

Se cuenta con una cierta evidencia para esta afirmación. Russell se pronunció con frecuencia no sólo sobre ética normativa y comportamiento político, problemas que pertenecen a lo que nosotros llamamos ética aplicada, sino también sobre acciones y decisiones específicamente políticas. Pero lo hizo en un estilo popular y para una audiencia general. Igualmente escribió de manera más académica sobre problemas metaéticos tales como el de la definibilidad de «bueno» y la posibilidad del juicio moral objetivo. Pero incluso el mismo Russell consideraba que estas discusiones eran *extrínsecas* a la filosofía tal como él la concebía. Porque esa filosofía es esencialmente una empresa científica que aspira a un conocimiento *a priori* de los rasgos más generales de la realidad y de los hechos posibles. En cambio, las nociones y proposiciones éticas son esencialmente subjetivas y no-fácticas, pues son manifestaciones encubiertas de nuestros deseos y emociones. Y esto significa que están más allá del alcance de la ciencia, al igual que del conocimiento en general (1925, caps. 1 y 6; 1935). Por razones similares, y pese a su deseo de construir una de sus aspiraciones artísticas, científicas, emocionales y racionales, Russell no llegó nunca a realizarlo (véase MONK, 1996a, pp. 27, 245 y 395-396).

El caso de Chomsky es similar. Para bien o para mal, es el principal intelectual de izquierdas de nuestra época, y es difícil imaginar un defensor más cualificado que él para las causas políticas. Por otra parte, y gracias a su interacción con las actuales corrientes de la filosofía del lenguaje y de la mente, Chomsky es también cuando menos un

asociado del movimiento analítico. Pero al mismo tiempo niega que exista una conexión directa entre sus trabajos técnicos sobre lingüística y ciencia cognitiva por una parte, y sus convicciones morales y políticas por otra (1979, Parte 1). Dummett fue durante largo tiempo un prominente orador contra el racismo y un activo protector de los refugiados. Pero en su reciente libro *On Immigration and Refugees* escribe: «A invitación de Routledge y de los editores de la serie, he procurado reunir en este libro dos cosas que me interesan sobremanera: la filosofía y la política racial, algo que jamás había pensado hacer anteriormente» (2001, p. ix).

En contraste con esto, en los primeros días del positivismo lógico sus representantes del ala izquierda establecieron de hecho una estrecha conexión entre su filosofía científica y sus convicciones morales y políticas. Concebían el mundo científico no sólo como un vehículo para el progreso intelectual, sino también para el moral y el social (véase GEIER, 1992, pp. 57-99; STADLER, 1997, caps. 11-12; CARTWRIGHT *et al.*, 1996). Neurath ocupaba la vanguardia tanto de la condena de la metafísica como de la promoción del activismo político, siendo explícitamente él quien logró reunir en uno solo a estos dos movimientos (véase UEBEL, 1991, Parte III). Mas los otros no se quedaron muy atrás. Para Hahn, la «filosofía de otros mundos», o sea, la metafísica, es un medio utilizado con frecuencia para «desviar hacia otro mundo a todos aquellos que correctamente se sienten insatisfechos con *éste*» (1930, p. 21). Carnap conectó de manera muy elocuente en su *Logische Aufbau der Welt* (La construcción lógica del mundo), la imagen científica del mundo con las aspiraciones culturales y políticas de los hombres. Más tarde declaró de manera franca que la batalla contra la metafísica formaba parte de la batalla «que hemos emprendido contra la superstición, la teología [...] la moralidad tradicional y la explotación capitalista del trabajador» (1934a, p. 258). No es de extrañar, por tanto, que el *Manifiesto* del Círculo, que lleva la imagen de Neurath ofreciendo un puro incluso a los que no están directamente comprometidos con la política:

> Con seguridad, no todo proponente de la imagen científica del mundo tendrá que ser un luchador. Algunos [presumiblemente Carnap], ávidos de soledad, llevarán una existencia retirada sobre las inclinadas pendientes de la lógica: otros [presumiblemente Schlick], pueden incluso desdeñar entremezclarse con las masas y lamentarse de la forma «trivializada» que estas organizaciones inevitablemente toman al extenderse. Sin embargo, sus logros encuentran también un lugar entre los desarrollos históricos. Somos testigos del espíritu de la concepción científica del mundo que se inserta en creciente medida en las formas de la vida pública y personal, en la educación, la crianza, la arquitectura, y en la configuración de la vida económica y social de acuerdo con principios

racionales. *La concepción científica del mundo sirve a la vida, y la vida la recibe.* (CARNAP, HAHN y NEURATH, 1929, pp. 19-20).

Aún bajo el beneficio de la duda, estas esperanzas parecen ser extremadamente optimistas. Pero es evidente que el compromiso político de los líderes positivistas no era simplemente una cuestión de coincidencia. Pero aún perdura, sin embargo, una cuestión espinosa. No es claro en modo alguno de qué manera unos pensamientos éticos tan esclarecedores y unas exhortaciones políticas tan entusiastas puedan reconciliarse con la imagen positivista de la filosofía y sus explicaciones de los juicios evaluativos y normativos. En su conjunto, los positivistas confinaban el papel de la filosofía práctica al análisis del discurso moral; y su favorito análisis no-cognitivista minimizaba al parecer las cuestiones morales al restringir rigurosamente el alcance del debate ético racional. Sin duda, los positivistas lógicos observaron que muchos conflictos éticos y políticos eran el producto de ideas divergentes sobre cuestiones de hecho que son susceptibles de una resolución racional. Mas ellos a su vez tendrían que haber sido los primeros en insistir en que todo juicio relativo a lo que es bueno o a lo que debería hacerse tiene un componente evaluativo o normativo que no es posible eliminar. Una vez más, los positivistas lógicos podrían proclamar de manera consistente (aunque ingenua) que con la superación de la metafísica, la imagen científica del mundo acabaría destruyendo los fundamentos de las ideas evaluativo/normativas que ellos rechazaban. Pero aún así, es difícil imaginar hasta qué punto su concepción del mundo puramente fáctica sería capaz de sostener sus propias evaluaciones y normas *alternativas*, y por tanto de qué manera proponer en tanto que filósofos sus opiniones morales y políticas positivas. Esta misma situación es más o menos válida para el emotivismo de Stevenson y, en un menor grado, para el prescriptivismo universal de Hare (aunque este último pasó desde una perspectiva estrictamente neutral a otra en la que el análisis del discurso moral contiene sustantivas implicaciones morales). De acuerdo con esto, al mismo tiempo en que la filosofía analítica se diluía en un movimiento razonablemente distinto, muchos de sus cultivadores habituales mantenían que la filosofía práctica legítima se reduce al análisis lógico y conceptual del discurso moral. Igualmente negaban que los enunciados morales tuvieran la capacidad de establecer hechos y de albergar conocimiento. Finalmente, confinaron la filosofía o bien a un apéndice del conocimiento científico (la

opción naturalista representada por Neurath), o bien al análisis de las formas no filosóficas del discurso (la opción «kantiana» ejemplificada por Carnap y el análisis conceptual)[3]. En consecuencia, la combinación de las posturas metaéticas y metafilosóficas de muchos filósofos analíticos clásicos es enemiga de la idea de tratar a la ética normativa y a la teoría política como parte integral del quehacer filosófico.

Los teóricos morales más sobresalientes, notablemente Apel (1980) y Habermas (1979), piensan que estas exigencias semánticas condenan a la filosofía analítica a ser existencial y políticamente insignificante, a un ejercicio escolástico incapaz de abordar los profundos problemas de la vida humana y de la organización social. Para ellos todo esto no es más que una figura esquizofrénica del mundo. Mientras que la ciencia moderna nos permite entender la realidad de un modo completamente racional, las cuestiones que más nos importan, o sea, las cuestiones relacionadas con la moralidad, la religión, el arte y el significado de la vida, son tratadas como *a*-racionales, como cuestiones incapaces de recibir una respuesta adecuada. La racionalidad queda confinada a la razón medios-fines —a lo que la Escuela de Frankfurt llamó «razón instrumental»—o sea, a la clasificación eficiente de medios al servicio de fines que son arbitrarios y no susceptibles de justificación. (HORKHEIMER y ADORNO, 1947). En una actitud similar, críticos recientes tanto de la izquierda (p. ej., Rorty) como de la derecha (p. ej., KEKES, 1980) continúan acusando a la filosofía analítica de no haber sabido responder a la aspiración de la antigua filosofía de ofrecer una guía moral, de ser «políticamente relevante» en la esfera social y de dar «significado a la vida» en la esfera privada (véanse también BORRADORI, 1994, p. 4; PRADO, 2003a, p. 11).

Son muchos los filósofos analíticos que se reconocen culpables de este tipo de acusación. Y algunos lo han hecho no sin cierta melancolía. Así, Wittgenstein (1922, Prefacio; 1980, p. 9) reconocía «lo poco que se había conseguido» cuando se habían resuelto los problemas lógico-semánticos planteados por la filosofía analítica. Y al responder a sus críticos, el propio Russell manifiesta su pesar por no haber podido reconciliar sus ansias de una moralidad objetivamente obligatoria

[3] Una tercera alternativa (seguida por Schlick 1930) es la de asignar a la filosofía moral la tarea analítica de dilucidar el discurso moral como la labor de explicar por qué los seres humanos cumplen (con frecuencia) con las demandas morales. Pero incluso este enfoque más universal evita a los filósofos morales —a diferencia de los *moralistas*— la necesidad de establecer evaluaciones o prescripciones morales.

con sus convicciones filosóficas (1944).Pero otros filósofos analíticos han aceptado la irrelevancia ética y existencial de una filosofía analítica descafeinada. Así, Strawson y Quine, dos grandes antípodas dentro de la filosofía analítica de postguerra que coinciden en pocas cosas, se estrechan felizmente las manos al condenar a los estudiosos que buscan una «inspiración edificante en el modo de escribir filosofía», basándose en que tales estudiosos no están motivados por una curiosidad intelectual (STRAWSON, 1990, p. 312; QUINE, 1981, p. 193). Y realmente, ¿cómo podrían los estudiosos serios de la filosofía desear inspiración y edificación, si en lugar de eso tienen al alcance de su mano las agudas observaciones de Strawson relativas al uso del artículo definido, o las hábiles permutaciones que realiza Quine con los símbolos lógicos?

Por todas estas razones, no hay vinculación intrínseca alguna entre la filosofía analítica por una parte, y las dos acusaciones que ofenden a sus críticos políticamente motivados: que los juicios morales no son juicios cognitivos, y que la filosofía debería seguir siendo éticamente neutral. Ni Moore ni la principal corriente contemporánea aceptan ninguna de estas posturas. En la actualidad, la idea de la neutralidad de la ética es casi universalmente rechazada. Son muchos los filósofos analíticos contemporáneos que se especializan en ética normativa de un tipo que sus predecesores habrían descrito como sermón laico. Algunos de ellos rechazan la distinción hecho/valor sobre la que se basaron las explicaciones no-cognitivistas del juicio moral. Otros descartan la idea de que la filosofía no sea capaz de pronunciarse sobre cuestiones de valor o de normas. Finalmente, y como Williams ha subrayado, no se enfrentan con la cuestión que disuadió a sus predecesores: la razón por la que algunos filósofos pueden tener una autoridad tan especial sobre semejantes cuestiones prácticas (2006, cap. 14). Pues estos filósofos no consideran ya a la filosofía moral como una disciplina «pura» cuyos métodos y fines difieren enteramente de las restantes disciplinas, tanto en el caso de las ciencias naturales como en el de las humanidades. Pero esto no significa negar que algunos cultivadores de la ética y teóricos políticos de inspiración analítica reclamen una especial atención para sus ideas normativas. Porque esta actitud no se debe a la presunción de una privilegiada captación intuitiva de los hechos morales (como ocurre con Moore), sino al reconocimiento de una capacidad para argumentar sobre estas cuestiones de manera clara y convincente, a una habilidad adquirida durante su entrenamiento en filosofía analítica.

3. *¿ES LA FILOSOFÍA ANALÍTICA PROGRESISTA* Y EMANCIPADORA?

Critchley proclama que «de una buena parte de la filosofía en la tradición continental, cabe decir que responde a un sentido de crisis en el mundo moderno y a un intento de producir una conciencia crítica del presente de carácter emancipador» (2001, III). Mas hay una razón para mantener que este afán liberador prospera actualmente en suelo analítico.

Desde sus inicios, la filosofía continental ha venido dando una respuesta negativa a los ideales ilustrados de la razón y la emancipación, y en especial a Kant. Esta respuesta se extendía desde los conservadores como Hegel a los reaccionarios como Jacobi y Schelling. Más tarde, los pensadores continentales más originales e influyentes —Nietzsche y Heidegger— iniciaron lo que el propio Critchley llama «modernismo reaccionario», una crítica de la modernidad que repudia violentamente los ideales de libertad y de igualdad. Recetas políticas de la derecha extrema han surgido en forma abundante de las plumas de Carl Schmitt y Leo Strauss. A continuación se encuentra la difícil cuestión de si el leninismo y el estalinismo apoyado por figuras continentales eminentes como (el primer) Bloch, Sartre y Merleau Ponty pueden calificarse de emancipadores incluso en el sentido más atenuado y forzado. Finalmente, hay figuras como Foucault y Derrida que han hecho campañas en favor de causas progresistas, pero cuyos escritos se han mostrado enemigos de los ideales humanistas que inspiraron los movimientos políticos progresistas a partir de la Ilustración. Por su parte, el propio Critchley admite que desde Bentham *versus* Coleridge a Carnap *versus* Heidegger, ha existido el lado «continental» que ha tendido a resistirse al cambio progresivo (2001, pp. 45 y 87-88).

El primer prejuicio positivo sobre la filosofía analítica está relacionado con este punto. Pues consiste en la idea de que la filosofía analítica contrasta favorablemente con la filosofía continental, puesto que la primera mantiene una postura más humana y emancipatoria y una perspectiva más ética y política. Tal vez sean pocos los que se muestren dispuestos a considerar esta idea como el rasgo definitorio de la filosofía analítica. Pero para algunos de sus proponentes es una característica propia que va asociada con unos (pretendidos) rasgos definitorios tales como el de ser abogada de la razón.

Como hemos visto, muchos positivistas lógicos presentaron a la «filosofía científica» como una fuerza política *progresista.* Para Neurath era ciertamente una virtual panacea contra las ideologías radicales

de izquierdas, que él asociaba con la metafísica en general y con la filosofía alemana post-kantiana en particular. En la actualidad, los proponentes de una concepción racionalista de la filosofía analítica tales como Føllesdal insisten en que ésta tiene efectos beneficiosos no sólo sobre la filosofía o sobre una esfera cognitiva más amplia, sino también en el área de la «ética individual y social». Pues su característico énfasis sobre

> el argumento y la justificación [...] harán la vida más difícil para los líderes políticos y fanáticos que difunden mensajes que no resisten el escrutinio crítico, pero que sin embargo poseen a menudo la capacidad de seducir a las masas y conducirlas hacia la intolerancia y la violencia. El argumento y el diálogo racionales son de importancia máxima para un buen funcionamiento de la democracia. Educar al pueblo en estas actividades es quizá la tarea más importante de la filosofía analítica (1997, pp. 15-16).

De manera similar, Cohen evalúa como sigue la «dirección de la influencia sociopolítica [de la filosofía analítica]»:

> Mediante su exploración sistemática de las razones y el razonamiento, la filosofía analítica contribuye a consolidar la infraestructura intelectual que es necesaria para los sistemas sociales de organización en cuyo seno las disputas se reflejan en argumentos y contra-argumentos, más que en el uso de la violencia En virtud de su preocupación por la racionalidad, la filosofía analítica promueve la conciencia de que el mérito intelectual de la opinión de una persona no depende de su condición de miembro de un partido determinado, de sacerdote, o de miembro de una tradición hermética.

Según Cohen, la filosofía analítica

> merece respeto como movimiento cultural que promueve la tolerancia, el sufragio universal, el pluralismo ético, la resolución no violenta de disputas, la libertad de empresa intelectual, y es a su vez promovida por todas estas cosas. Ciertamente, las tiranías doctrinarias tienen buenas razones para prohibirlas (1986, pp. 61-62).

Aunque no puedo defenderlos aquí, comparto enfáticamente los ideales sociales y políticos de Føllesdal y Cohen sobre una democracia liberal basada en el argumento racional, el diálogo y la no-violencia. En lo que atañe a la afirmación de que la filosofía analítica *promueve* estos valores, es necesario introducir dos posibles significados: podría querer decir que la filosofía analítica ha *propagado* todos estos valores, o que ella los ha hecho *avanzar* realmente en la esfera pública y en la política. Tanto Føllesdal como Cohen dan a entender que la filosofía analítica milita realmente en contra del fanatismo y la tiranía, con lo

cual suscriben las dos actitudes. Mas como veremos, sin embargo, estas dos posturas están pidiendo una seria cualificación.

Pero esto no significa negar que exista al menos *prima facie* una conexión entre filosofía analítica y la propagación de ciertos valores de carácter liberal y progresista. Como ya se dijo en el capítulo VI, ni el empleo ni el encomio de la razón y el argumento son la característica distintiva de la filosofía analítica. En ambos respectos, esta idea era admitida ya por la Ilustración. Sin embargo, el movimiento analítico ha rebasado el simple escrutinio y defensa de la racionalidad de la filosofía racionalista y continental, puesto que, al abordar toda una serie de importantes problemas, ha extendido esta actividad desde la esfera de la razón a la de la moral y la política. Por otra parte, un conjunto de diversos pensadores altamente cualificados como Hart, Rawls, Thomas Nagel, Dworkin, Raz y Jerry Cohen ha acertado a ofrecer sofisticadas justificaciones del imperio de la ley, de la democracia liberal, la tolerancia, el altruismo, y versiones moderadas del igualitarismo.

Al mismo tiempo, la filosofía analítica no puede pretender constituirse en el más importante o incluso el único importante campeón filosófico de todos estos valores cívicos. Tales espaldarazos son propios de los teóricos de la izquierda democrática (liberales radicales, socialdemócratas, sufragistas, pacifistas, anti-colonialistas, etc.) por una parte, y del pragmatismo por otra. Habermas, por mencionar un ejemplo reciente, ha sido un campeón de la democracia liberal como cualquier filósofo analítico, y además políticamente muy efectivo. Y la postura pragmatista ante la democracia ha sido tan entusiastamente tomada por un neo-pragmatista de carácter continental como Rorty (1998), como por un neo-pragmatista de mentalidad más analítica como Putnam (1992, cap. 9).

Que la filosofía analítica no ejerce ningún monopolio sobre el mantenimiento de los valores liberales y democráticos, milita en contra de la caracterización de ésta por referencia a esos valores. Pero esto debería ser un motivo de celebración, incluso entre sus partidarios más devotos. Más moderada es la idea de que no existe conexión uniforme alguna entre estos valores y la filosofía analítica aun dejando de lado la cuestión del impacto real. Pues han existido eminentes filósofos analíticos que se han opuesto al liberalismo, a la democracia y a la no-violencia. Al apoyar esta afirmación, excluyo la conducta personal de los grandes filósofos analíticos. No hay razón alguna para aceptar que su incapacidad para vivir los ideales éticos (ya sean los nuestros o los suyos) haya sido más pronunciada que la de los otros mortales. Mas cuando se trata de valorar la cuestión de si existe o no un estrecho

vínculo entre la filosofía analítica y la (presumida) rectitud moral y política, es imperativo considerar las ideas éticas y políticas de sus proponentes, junto con sus actividades políticas.

Las aberraciones en este tema son abundantes tanto en la izquierda como en la derecha. Frege se opuso a la democracia y al liberalismo. Era un virulento nacionalista y antisemita. Utilizó su altísima inteligencia para contemplar planes de expulsión de los judíos en Alemania y para la supresión de los social-demócratas y los católicos. Además, se lo puede considerar fácilmente como un proto-nazi a la vista de sus simpatías por Hitler y Ludenforff y la defensa de su proyectado golpe de estado de 1923. Que las excelencias analíticas y la inteligencia lógica no ofrecen protección alguna contra las aberraciones políticas e incluso de los crímenes más atroces fue luego demostrada por Gentzen, un prodigio de la lógica que no era simplemente un proto-nazi sino un nazi *tout court* (véase MENZLER-TROTT, 2001).

Por comparación, las meditaciones de Wittgenstein sobre cuestiones morales, culturales y políticas lo cualifican como una bendición, si bien de un género especial. Entre ellas se incluyen inquietudes culturalmente conservadoras sobre el ciencismo del siglo veinte y la obsesión por el progreso, que aún son discutibles aunque dignas de una seria consideración. Pero también se encuentran en él ideas objetables, en especial dudas sobre el poder creativo de los judíos (véase MONK, 1990, pp. 73 y 247-248; cap. 17; GLOCK, 2001). Para ser justos, muchas de estas observaciones fueron expresadas en conversaciones y, como en el caso de Frege, ninguna de ellas estaba destinada a la publicación. Sin embargo, no dejan de sugerir que en cuestiones culturales y políticas Wittgenstein era peligrosamente impredecible. Detestaba el pacifismo y el socialismo humanista de Russell, mientras que al mismo tiempo simpatizaba con la izquierda dura de los años treinta y los cuarenta, llegando incluso a considerar la emigración a la Unión Soviética. En la medida en que sea posible detectar un principio subyacente en sus opiniones políticas, el suyo era un ideal tolstoiano de una vida simple de trabajo manual asociada con una suave predilección por las ideologías utilitarias —bolchevismo, catolicismo— que colocan la libertad individual y el bienestar por debajo de la persecución de metas «superiores».

Algunos lectores podrían pensar que estos errores, aunque deplorables, eran atípicos. Pero todos ellos se daban en alemanes y austríacos durante un período en el que sus países estaban dominados por extremismos políticos. Como vamos a ver, el contexto socio-histórico debe ciertamente ser tenido en cuenta. Pero esto sucede igualmente con fi-

lósofos no-analíticos. En cualquier caso, las aberraciones políticas en filósofos analíticos se extienden más allá de la Europa central.

Cualquiera que fuera su personal actitud política, en el área igualmente turbulenta de la ética y la política, Russell se comportó generalmente bien. Frente a incontables intelectuales, incluido Wittgenstein, se comportó con toda corrección en su resistencia a la Primera Guerra Mundial y en aborrecer a la Rusia Soviética a partir de los años 1920. Sin embargo, sus reflexiones políticas no se conforman de manera uniforme a los altos niveles de sus escritos sobre filosofía teórica. Así, durante la Primera Guerra Mundial sostuvo que los eslavos eran racialmente inferiores a los alemanes. Por otra parte, es de sobra conocido que defendió un enfrentamiento nuclear preventivo con la Unión Soviética entre los años 1945 y 1948. Lo que Russell dijo en tantas ocasiones ha sido objeto de considerables disputas. Mas lo que no se discute es que semejante «guerra preventiva» era preferible para él a que la Unión Soviética contara con armamento nuclear. Igualmente es claro que Russell favoreció una estrategia agresiva de contención, una política en la que él creía, y que podría muy bien llevara un enfrentamiento de tal envergadura. Mas en la dirección opuesta, y de una manera igualmente irresponsable, en los años sesenta llegó Russell a la conclusión de que los Estados Unidos, y no la Unión Soviética, eran la encarnación de todo mal. Y en consecuencia incitó a esta última a intervenir militarmente en el lado de Vietnam del Norte, pese a que debió haber comprendido que esta intervención precipitaría con toda probabilidad el estallido de la Tercera Guerra Mundial[4].

En tiempos más recientes, las luminarias analíticas tampoco se han mostrado inmunes a los extremos políticos. Durante los años sesenta, Putnam se opuso valientemente a la Guerra del Vietnam como miembro del grupo «Students for a Democratic Society». Pero, de manera más problemática, fue también miembro del «Progressive Labor Party», un grupo Maoísta en el que radicalizó a algunos de sus estudiantes como Hartry Field y Richard Boyd en una dirección similar. Según el propio Putnam, más tarde le retiró su apoyo (véase Ben-Menahem, 2005). En cambio, Chomsky no ha experimentado nunca un cambio similar. Sus posturas ideológicas, sobre todo en política exterior y en el tema de los derechos humanos, han provocado controversias sin fin que han generado más calor que luz. Aun ignorando calumnias y dis-

[4] Véase Griffin, 2001, pp. 410, 426-429; Monk, 2000, pp. 297-304, 468-469; http//www.economist.com/books/displayStory.cfm?Story_ID=699582, último acceso el 21 de mayo de 2006.

torsiones propagadas por sus incontables enemigos, habría que tomar nota sin embargo de su precipitación en extraer conclusiones sobre cuestiones tan serias como la libertad de expresión y la negación del holocausto, y de su tendencia a ignorar o minimizar las atrocidades cometidas por oponentes de Estados Unidos tales como el Khmer Rojo o los serbios de Bosnia[5].

En combinación con el hecho de que distinguidos filósofos no-analíticos se han colocado del lado de los ángeles, estos ejemplos sugieren que los filósofos analíticos deberían pensárselo dos veces antes de pretender ser más papista que el papa. Pero ellos también indican que no hay incompatibilidad intrínseca entre la filosofía analítica y los extremismos políticos de diversos géneros. Mas si la filosofía analítica fuera inherentemente racional, y si la racionalidad en la esfera de la moral pública y de la política *per se* militaran en contra de los extremismos y favorecieran la democracia liberal, entonces cabría esperar esa incompatibilidad. Hay tres explicaciones posibles de esta divergencia entre la filosofía analítica y las posturas políticas liberales.

Una explicación se encuentra en el hecho de que se puede ser un filósofo analítico sin necesidad de ensalzar las virtudes del argumento racional. Este anti-intelectualismo juega un papel, por ejemplo, en el aparente y confortable espacio para los modos autoritarios de pensamiento de Wittgenstein. Una segunda explicación posible se encuentra en el hecho de que el vínculo existente entre racionalidad y rectitud política es más débil que el asumido por los racionalistas. Cabe argumentar al menos que *puede darse* una cosa tal como un *excesivo* énfasis en la argumentación y un tipo particular de inteligencia, al menos en la esfera moral y en la política[6]. Incluso desde Platón, los filósofos han mostrado una extraordinaria voluntad de seguir la argumentación dondequiera que ésta lleve. Incluso aunque las conclusiones que alcancen sean absurdas o repugnantes, raramente hacen examen de con-

---

[5] Véase «Criticisms of Noam Chomsky» en Wikipedia, The Free Encyclopedia, artículo de 13 de octubre de 2006, http//en.wikipedia.org/w/index.php/title=Criticism_of_Noam_Chomsky&oldid=80748085.

[6] Al mismo tiempo me es imposible suscribir la negación por parte de Sluga de todo vínculo entre nazismo e irracionalismo (1993, pp. 99-100). La distinción entre anti-intelectualismo e irracionalismo (cap. VI.5) contribuye a subrayar mis reservas. Algunos simpatizantes del nazismo, como Frege y Rickert, no suscribieron el anti-intelectualismo. Sin embargo, la ideología nazi era agresivamente anti-intelectual y risiblemente irracional. Por lo tanto, un fracaso de la razón era una condición necesaria para apoyar su causa. Por su parte, los nazis filosóficos más importantes —Rosenberg, Baeumler, Heidegger, Krieck— se opusieron a la razón de una manera (predominantemente) irracional.

ciencia o cuestionan sus propias premisas. En lugar de ello, diseñan nuevos y más claros argumentos que puedan invalidar por ordinarios y obsoletos los juicios, valores y prácticas de los ordinarios mortales. Esta propensión no se limita a los filósofos analíticos. Pero, como veremos en la sección siguiente, es particularmente pronunciada en las ramas del movimiento analítico alineadas con el consecuencialismo. Y cabe argüir que tan exagerada confianza en los poderes del juicio y el razonamiento filosóficos sea lo que explique algunos de los patinazos políticos de Russell.

Finalmente, incluso aunque la *filosofía* analítica tuviera tendencia a alentar saludables ideas morales y políticas por causa de su especial relación con la razón, los individuos que las *practicaran* no tendrían que ser moral o políticamente superiores. Existen *puntos ciegos* para la razón. La capacidad de pensar de manera crítica y de argumentar lógicamente en un área determinada no garantiza la capacidad de hacer lo mismo en otra. Nuestro enfoque de las cuestiones morales y políticas es particularmente susceptible a las influencias extrañas, que van desde los prejuicios adquiridos a través del pensar ilusionado ocasionado por experiencias personales o por mera coincidencia. Es el contexto histórico lo que determina las opciones para el ejercicio de la moral individual y del juicio político. En un contexto diferente, Frege habría sido un misántropo resentido y Gentzen un oportunista. Pero ninguno de ellos podría haber manifestado estos vicios mediante unas lealtades políticas tan perniciosas.

La importancia suprema del contexto contribuye también a devaluar un retorno potencial de aquellos que piensan que la filosofía analítica es algo ética y políticamente saludable. Si se descartara a los grandes monstruos filosóficos, los errores políticos condenables podrían ser más raros dentro del movimiento analítico que en la filosofía continental. Sin embargo, aunque esta afirmación sobreviviera a una investigación estadística, tendría que ser considerada en perspectiva. Numéricamente hablando, la mayoría de los filósofos analíticos han crecido en el seno de sociedades liberales y democráticas, al menos según los patrones habituales de su tiempo. Como resultado de ello, apenas si tuvieron que enfrentarse con la serie de tentaciones y dilemas que rodeaba a otros grupos de intelectuales. Y a la inversa, como Sluga (1993) ha mostrado, fue el estallido de la Primera Guerra Mundial y el subsiguiente sentimiento de crisis lo que alimentó las simpatías por la extrema derecha entre los filósofos alemanes de todas las creencias y condiciones, incluido Frege. Si los filósofos analíticos contemporáneos somos relativamente inmunes a las aberraciones po-

líticas extremas, no se debe a nuestras intrínsecas virtudes morales o intelectuales, ni tampoco a nuestra sólida formación en lógica modal, en semántica formal, en teorías externalistas del contenido, en epistemología contextualista o en el cálculo hedonista. Se debe más bien al hecho de que nosotros, o al menos la gran mayoría, hemos disfrutado de los beneficios de las democracias liberales, y gozado del adicional privilegio de haber sido educados bajo sistemas de una educación superior que generalmente han estado inspirados por una serie de valores humanos, sociales y políticos, totalmente independientes de la facción analítica de una disciplina numéricamente pequeña y socialmente insignificante como es la filosofía. Finalmente, mientras que los filósofos analíticos contemporáneos son más inmunes a ciertas posturas radicales de extrema-izquierda que han perdido el atractivo que pudieron tener durante la década de 1960, las generaciones posteriores pueden muy bien tener razones para condenar nuestra incapacidad de abordar empresas más radicales y urgentes como la investigación de temas ambientales tan apremiantes como es, por ejemplo, el del cambio climático.

4. EL CASO SINGER

Una orientación analítica no consiste necesariamente en inculcar valores liberales y democráticos en los filósofos individuales. Ni tampoco es esto suficiente, bien porque su vínculo con la racionalidad sea más débil que el supuesto por los proponentes de una definición racionalista, bien porque la búsqueda sin trabas de la racionalidad puede dar como resultado una mezcolanza de beneficios, o bien por causa de circunstancias históricas contingentes. Mas ¿no podría esta orientación ayudar al menos al avance de tales valores a un nivel social? ¿Acaso no sería capaz de apoyar y reforzar de hecho una atmósfera general en la que los debates morales y los procesos políticos estuvieran basados en una coexistencia pacífica, en la tolerancia mutua y en la argumentación racional?

Esta idea puede encontrar un cierto apoyo en el denominado caso Singer. En el año 1989, el filósofo australiano Peter Singer estuvo dando una serie de conferencias sobre ética aplicada en diversas partes de Europa de habla alemana. Pronto tuvo frente a sí la protesta de una serie de grupos de presión de la izquierda radical y de la derecha religiosa. Todos ellos alegaban que al promover la eutanasia activa, la *Etica práctica* (1979) de Singer condonaba un «exterminio de masas» del mismo tipo que el programa de eutanasia de los nazis, y que sus

ideas eran «fascistas» y «asesinas». *La alianza anti-Singer se oponía no sólo a la eutanasia, sino también a cualquier* *debate* sobre la eutanasia. Se impedían las conferencias de Singer mediante silbidos y todo tipo de ruidos y de cánticos; en una ocasión fue incluso físicamente agredido. Los seminarios universitarios en los que se exponía su *Ética práctica* eran boicoteados, mientras que por todas partes circulaban las peticiones firmadas para que se expulsara de sus puestos académicos a todos sus defensores. El asunto entró en ebullición durante el simposio sobre Wittgenstein en Kirchberg. En el año 1991, esta importante plataforma de la filosofía analítica iba a tener como tema la «Etica aplicada». Inicialmente, los organizadores se negaron a suprimir las invitaciones para Singer y sus partidarios. Mas la alianza anti-Singer amenazó con montar una exhibición con el título «Kirchberg bajo los nazis». Ante esta perspectiva, las autoridades locales resolvieron no invitar a los participantes de la conferencia, que tuvo que ser cancelada.

La idea de una serie de mesoneros austriacos unidos en la lucha anti-fascista a fin de ocultar el pasado nazi de su pueblo es chocante, por decir lo mínimo. El espectáculo habría sido tan instructivo como cualquier conferencia filosófica, y más entretenido, incluso en ausencia de cerveza y aguardiente. Se dio incluso otro resultado irónico, en el que el propio Singer pudo encontrar algún consuelo. Por causa de la información de los medios, el tabú impuesto a la discusión de la eutanasia había quedado roto; a partir de 1991, las cuestiones sobre ética aplicada han sido más y más debatidas en el mundo de lengua alemana. Y el asunto ha tenido otro resultado aún más irónico. Singer ha sido uno de los campeones del ideal hegeliano de la *substantielle Sittlichkeit,* el *ethos* compartido de una comunidad cohesionada. Este *ethos* no respeta la libertad «puramente negativa» de los individuos de tener sus propias metas y opiniones, sino que busca imbuir en ellos valores morales específicos. Para Hegel y sus admiradores marxistas, esta comunidad orgánica está legitimada para eliminar libertades civiles, *incluyendo la libertad de expresión*. De acuerdo con esto, los que protestan comparten con Singer el ideal de una comunidad que no esté basada en el acuerdo a disentir sobre muchas cuestiones morales, pero que impone ideales morales específicos, incluso a expensas de las libertades civiles. La diferencia se encuentra en que para los oponentes de Singer, la santidad de la vida humana es parte de este *ethos* substancial, lo cual quiere decir que la discusión sobre la eutanasia admite ser restringida. En la patria de Hegel y Marx, Singer alcanzó una *substantielle Sittlichkeit* [sensibilidad sustancial] mayor que la que pudo haber

conseguido cuando escribió las introducciones a los volúmenes de la colección *Past Masters* (1980 y 1983) dedicados a estos pensadores.

Dejando aparte la liberal *Schadenfreude*, mi última observación sólo apoya al parecer la asociación entre la filosofía analítica y los valores liberales por una parte, y la filosofía no-analítica y la restricción de la libertad por otra. Muchos de los oponentes izquierdistas de Singer suscribían el marxismo, mientras que los de derechas se inclinaban por la filosofía tradicional cristiana y por Hegel. De manera general, la situación venía a reforzar un contraste estereotipado. Por un lado, los filósofos analíticos anglófonos reaccionaban con incredulidad ante este estallido de intolerancia teutónica. Para ellos, la argumentación sin trabas es la verdadera sangre vital de la academia, como lo es también la posibilidad de cuestionar incluso las suposiciones más fundamentales y queridas que forman el tejido de la filosofía. Por el otro, las instituciones académicas alemanas y austriacas junto con algunos filósofos profesionales no sólo toleraron los ataques a la ética aplicada, sino que hasta los apoyaron. Al parecer, no se espera que un filósofo alemán aduzca nueve argumentos en favor y diez en contra de cualquier posición dada, sino que prefiera una serie de saberes profundos, preferiblemente, los que concuerden con un *ethos* comunal compartido.

Sin embargo, antes de añadir a este argumento un *QED* (*quod erat demonstrandum*), había que tener en cuenta una serie de puntos. En primer lugar, las opiniones utilitaristas sobre la eutanasia por las que Singer fue atacado eran ciertamente severas. Singer aprueba la *eutanasia activa no-voluntaria*, el sacrificio de seres humanos inocentes que son incapaces de comprender o de elegir entre vivir y morir —como es el caso de los pequeños con graves defectos o que sólo pueden crecer en un estado vegetativo—. Además, Singer defiende tal curso de acción no sólo cuando éste favorece el interés del paciente, sino también cuando lo que se beneficia es *el entorno del paciente* —la familia o la sociedad—. Y esto incluye a los infantes con síndrome de Down y a los hemofílicos. Singer admite que de la vida de estos pacientes «se puede esperar que contenga un balance positivo de felicidad sobre la miseria», y que los hemofílicos adultos tiendan a «encontrar la vida decididamente digna de ser vivida». Sin embargo, mantiene que es *permisible* darles muerte a petición de sus padres a condición de que se haga durante el primer mes después del nacimiento. En estos casos *favorece sin duda* su exterminio: «las perspectivas de sus vidas son significativamente menos felices que las de un niño normal», y constituyen una carga insoportable para sus padres. Sería mejor, por tanto, «reemplazarlos» por otros más saludables (1979, pp. 131-135). Esta postura es difícilmente un buen escaparate para la

idea de que la filosofía analítica construye salvaguardas intelectuales contra el extremismo[7]. Lo que ocurre más bien es que pone al descubierto una particular ausencia de racionalidad, aunque se trata de una ausencia que está más asociada con el utilitarismo que con la filosofía analítica como tal: la incapacidad para reconsiderar las propias premisas a la luz de unas consecuencias inadmisibles, y la tendencia a buscar refugio en lugar de auto-alimentar animadversiones contra la moralidad «ortodoxa» o «convencional» y las intuiciones de los legos.

Según esto, el caso Singer arroja una luz negativa no sólo sobre los enemigos continentales de la libertad de expresión, sino también sobre algunos filósofos analíticos que trabajan sobre ética aplicada. Tales filósofos han abordado importantes problemas morales con un espíritu fanático tan exacerbado que los separa desfavorablemente del clásico espíritu reflexivo de la filosofía moral de habla alemana. La mayoría de los estudiosos de la ética aplicada —incluidos Singer y sus seguidores— son lo que los comentaristas del ala izquierda suelen llamar «lo políticamente correcto». Es decir, que favorecen aquellas expresiones lingüísticas que puedan causar la menor ofensa posible a los grupos minoritarios. Como resultado de ello, sentirán escrúpulos en llamar directamente «retrasados» o «incapacitados» a los individuos que van en silla de ruedas. Pero esto no les ha impedido a algunos de ellos decir de esa misma gente que, para maximizar la utilidad en general, el mundo hubiera sido un lugar mucho mejor sin su presencia.

El mismo enfoque arrogante se evidencia en el estilo particular de los ejemplos y dilemas preferidos por muchos éticos analíticos. Por una parte, debe reconocerse que son estos tipos de filósofos los que consideran los problemas morales específicos y ponen a prueba sus teorías por referencia a casos problemáticos. Por otra, muchos de estos casos no son sólo inverosímiles, sino de un mal gusto refinado. Lo que sigue no es, sin duda, más que la muestra de una parodia:

> En su camino hacia el aeropuerto a fin de asistir a una conferencia en Oxfam, atraviesa usted un puente bajo el cual un pequeño (inocente) y una oveja genética e irreemplazablemente modificada se están ahogando. ¿Salvaría usted al niño, de acuerdo con los dictados de la moralidad «convencional», a la oveja, en beneficio de la investigación científica, o elegiría usted coger su vuelo

---

[7] Singer suavizó su actitud en la segunda edición, pero esto carece de importancia para decidir si las protestas contra su postura inicial estaban legitimadas. Para su reacción ante el incidente, véase SINGER, 1992. Para una defensa de mi postura sobre las cuestiones éticas y jurisprudenciales que el asunto plantea, véase GLOCK, 1994.

> para asegurar un máximo de bienestar al Tercer Mundo? Y ¿cuál sería la diferencia, si es que la hubiera, si el niño a punto de ahogarse empapara de agua el bocadillo que estaba usted a punto de comerse?

Puede que haya un lugar para la casuística; pero ese lugar se encuentra en la consideración de los dilemas morales genuinos, unos dilemas que sólo mínimamente podrían afectar a los agentes humanos decentes y cuerdos. Es en este tipo de casuística donde se suelen tratar sin embargo los problemas morales como excusa para poner a prueba la teoría que uno pueda tener sobre las mascotas o para mostrar cuán inteligente es uno.

Otra observación adicional se refiere una vez más al contexto. En un grado altamente considerable, el desconcertante aspecto del caso Singer refleja no tanto la logofobia de los filósofos continentales o tradicionalistas, como las sensibilidades políticas creadas por el nefasto legado de los nazis. En los tiempos del caso Singer, Suiza estaba todavía dominada por la filosofía no-analítica. Sin embargo, en marcado contraste con sus equivalentes germanos y austriacos, las instituciones académicas suizas defendieron incondicionalmente el derecho de Singer a hablar libremente, y la ética aplicada floreció en Suiza con mucha más antelación que en Alemania y en Austria. Y a la inversa, tras haber quedado superadas estas sensibilidades, un prominente periodista filosófico «continental» como Sloterdijk (1999) no mostró el menor escrúpulo en sugerir que el ideal nietzscheano del *Superhombre* debería ser conseguido mediante la selección y la ingeniería genética.

Conviene presentar una objeción final a la posición racionalista de Føllesdal y Cohen. Todo el que alimente la esperanza de que la filosofía analítica aporta en la actualidad valores liberales y democráticos tales como el debate racional y la resolución pacífica de los conflictos, necesita enfrentarse con un hecho problemático. Antes de que Estados Unidos, Gran Bretaña y Australia estuvieran dominadas por la filosofía analítica (aproximadamente al final de la Segunda Guerra Mundial) se encontraban más o menos alineadas en la vanguardia internacional de promoción de los valores de esta filosofía. Pero ahora en que estas naciones se han convertido en las poderosas sedes de la filosofía analítica, la situación es un tanto diferente. En la actualidad, estos países son los más beligerantes del mundo. Si confinamos nuestro grupo a comparación a las democracias occidentales, el resultado es incluso menos lisonjero. En cuestiones que van desde las armas de destrucción masiva y la corrección política hasta las de la teoría evolutiva y del cambio climático, las voces de la razón, de la ciencia y de los he-

chos empíricos desempeñan a lo sumo un papel secundario en la propaganda política, en la ostentación de medios, en el provecho económico y en el fundamentalismo religioso. Por otra parte, seria ridículo sugerir que el nivel del debate público en estos países es más alto que en el de los países europeos, en los que la filosofía continental tiene una significativa presencia. La prensa sensacionalista británica junto a la televisión y la radio norteamericanas, por ejemplo, gozan de una bien merecida fama de encontrarse entre las peores de los países del mundo occidental.

Por supuesto, son las complejas circunstancias sociales y políticas, más que la filosofía analítica, las culpables de este melancólico desarrollo. Sin embargo, tres observaciones son aquí muy oportunas. En primer lugar, aunque la filosofía analítica *per se* no es ni racional ni progresista en las esferas política y moral, han surgido muchas voces racionales y/o progresistas dentro de la ética analítica y de la teoría política. Pero continúa sin respuesta la razón de que todas estas voces no hayan tenido un impacto mayor. En el capítulo IX volveremos sobre esta cuestión. En segundo lugar, estas observaciones no refutan de manera conclusiva las tesis de Føllesdal y Cohen, cosa que sólo podría lograrse a lo largo de extensas investigaciones empíricas sobre el impacto real de la filosofía analítica entre los defensores y cultivadores de estas tesis al igual que entre sus sociedades. Mas, en tercer lugar, ellos mismos arrostran el temor de que sus esperanzas puedan ser utópicas. No hay evidencia alguna de que *siendo igual todo lo demás,* la filosofía analítica obtenga beneficios públicos mayores que los de otras formas de filosofía. Lo cual contradice la afirmación de Cohen de que la filosofía analítica promueve en la actualidad valores liberales en la más amplia esfera política y pública. Ni hay tampoco ninguna evidencia para su segunda pretensión: que la filosofía analítica está a su vez favorecida por un clima liberal general. Sus primeras raíces se remontan al antiguo Imperio de los Habsburgo y a Prusia, que eran autoritarios incluso bajo los exigentes patrones del siglo XIX. Y el mismo contexto socio-político que generó el positivismo lógico en Austria y Alemania abrió igualmente las puertas al nazismo.

5. ¿UN ANTÍDOTO CONTRA LA IDEOLOGÍA?

Queda aún por considerar una última ventaja potencial de la filosofía analítica. Con independencia de las opiniones de sus cultivadores

individuales y de sus efectos reales prácticos y políticos, la filosofía analítica separa al menos de manera adecuada las cuestiones prácticas de las teóricas. Incluso aunque las recomendaciones prácticas de los filósofos analíticos sean controvertidas, es tentador suponer que están basadas en un razonamiento sobrio y riguroso más que en una dudosa mezcla de ideas filosóficas, de ideología y de fidelidades políticas. Por el contrario, la filosofía no-analítica parece estar desvirtuada por una tendencia a confundir los términos cognitivos y morales.

En esta misma vena, Soames mantiene que la filosofía analítica está comprometida con la argumentación. A su parecer, ésta «se encuentra conectada con un segundo tema subyacente». La filosofía analítica busca

> la verdad y el conocimiento, en tanto que opuestos a la moral o al perfeccionamiento espiritual [...] En general, la meta en filosofía analítica es descubrir lo que es verdadero, no proporcionar una receta útil para vivir la propia vida (2003, pp. xiv-xv).

No se trata aquí de que la filosofía analítica *ignore* las cuestiones morales, o que permanezca *neutral* ante ellas, sino que su interés por éstas está motivado por el deseo de ofrecer respuestas *verdaderas* más que *consejos prácticos*.

El caso de los filósofos antiguos como Sócrates viene a mostrar que es posible perseguir la perfección moral o espiritual, pero a través de una investigación razonada sobre la verdad y el conocimiento. Y lo que es aún más importante: son muchos los filósofos analíticos que aspiran en última instancia a la perfección moral y espiritual. Wittgenstein se nos viene inmediatamente a la mente, al menos en determinados aspectos. Y lo mismo ocurre con algunos miembros politizados del Círculo de Viena, y tal vez incluso con Russell. Finalmente, son numerosos los filósofos analíticos actuales que trabajan sobre ética aplicada. Y es de esperar que al menos algunos de ellos estén motivados por el deseo de ofrecer una guía política y moral.

A la inversa, muchos filósofos no-analíticos se han sentido impulsados por la curiosidad más que por una misión espiritualmente moral. Y lo que es más, estos pensadores incluyen a muchos filósofos continentales, al menos en un sentido amplio. No fue en vano el hecho de que Marx y Engels atacaran a sus predecesores hegelianos por haberse limitado meramente a «interpretar el mundo». Para la mayoría de los fenomenólogos, la guía moral y política tiene en el mejor de los casos un interés secundario, y sus métodos pretenden ser puramente descriptivos. Finalmente, incluso aunque Nietzsche, Heidegger y Sartre persi-

guieran un refinamiento moral y espiritual, sus sucesores post-modernistas persiguen al parecer el objetivo bastante menos serio de juguetear con ideas, palabras y textos por caminos que ellos juzgan elegantes, con independencia de toda preocupación práctica.

La ausencia de *motivación* práctica no es ni una característica ni un compañero inseparable de la filosofía analítica. La verdadera cuestión reside en el hecho de que sean las aspiraciones morales y políticas las que dicten el *contenido* de los argumentos filosóficos, sus métodos y sus conclusiones. Puede haber un sentido en el que incluso la investigación teórica debiera ser relevante. Y esto significa simplemente que el objeto de nuestra investigación debería proyectarse sobre las cuestiones que dan sentido y que son interesantes e importantes desde un punto de vista cognitivo. Pero no significa en cambio que la investigación teórica deba tratar de producir resultados prácticos, ya sean éstos de carácter técnico o de un tipo político-moral. Como muestran la historia de la ciencia y la de la academia, la investigación teórica es a menudo máximamente fructífera y beneficiosa cuando no se le exige la producción de resultados prácticos. Por otra parte, aun cuando este tipo de investigación ha de ser teóricamente relevante para el enriquecimiento de nuestro conocimiento y de nuestra comprensión, no es en absoluto claro que esta última florezca cuando ha sido explícitamente impulsada por el deseo más que por la curiosidad.

Si la filosofía aconseja sobre cuestiones morales y políticas, esa guía debería tener su base en el razonamiento filosófico más que en ninguna otra vía. E incluso el hecho de que la filosofía *pueda* dar tal consejo, no es en absoluto una conclusión inevitable, sino que sigue estando sujeta a una reflexión teórica. El intento de adaptar los propios puntos de vista filosóficos en lógica, epistemología y metafísica a anteriores compromisos morales o políticos es una equivocación en dos sentidos. En primer lugar, porque las cuestiones prácticas relativas a lo que debería ser el caso, o a lo que es valioso, quedan confundidas con las cuestiones teóricas en su sentido más amplio relativas a lo que de hecho es el caso, a lo que podría ser el caso, o a lo que se puede mostrar que de hecho es el caso. En segundo lugar, incluso dentro de la esfera práctica, se comete el pecado de dogmatismo en la medida en que se toman como sacrosantas ciertas doctrinas morales y políticas que deberían ser tratadas como algo sujeto a la reflexión crítica. Sin duda, es perfectamente legítimo comprometerse con una filosofía teórica que carezca de motivos morales y políticos. Pero una filosofía cuyos métodos y resultados estén predeterminados por anteriores compromisos prácticos es un pensamiento desiderativo en el mejor de

los casos, y retórica engañosa en el peor. Pese a las manifestaciones marxistas en pro de la primacía de la práctica sobre la teoría, el negarse a ceder ante el clamor de lo que es políticamente relevante y a adoptar métodos filosóficos y concepciones de ideales morales y políticos preconcebidos, es actualmente una ventaja.

Eminentes filósofos analíticos han combatido además este tipo de error. Así escribía Austin: «No estoy seguro de que la importancia sea importante; la verdad lo es» (1970, p. 271). Russell, aunque enemigo implacable de «la filosofía del lenguaje ordinario», habría coincidido con esta idea. Y así acabó su entrevista televisada en 1957 en la BBC con el aviso a las generaciones futuras de que distinguiesen estrictamente entre lo que a uno *le gustaría* que fuera verdadero y lo que uno podía *mostrar* que era verdadero. En una actitud similar, Cohen se muestra satisfecho de que la filosofía analítica se muestre capaz de resistir a «las pretensiones de otras filosofías de una superior relevancia social», no justamente por causa de sus credenciales liberales y democráticas, sino también porque podría ser «contraproducente diseñar el programa de una investigación filosófica con la mirada puesta en los beneficios sociales que tal investigación podría acarrear» (1986, p. 62). Incluso el último Putnam, que activamente diseña una apología pragmatista de la democracia, critica el deconstructivismo por caer en una especie de «para-política», una filosofía politizada que busca primariamente sus objetivos en términos sociales y políticos (1992, p. 197). Y lo mismo puede decirse sobre algunas manifestaciones del pragmatismo; no, con seguridad, del pragmatismo más analítico de Putnam y Haack, sino de la rama representada por Rorty y West. Y lo mismo cabría decir de ciertos filósofos tradicionalistas cuyas convicciones religiosas predeterminan sus argumentos en otras áreas.

Al mismo tiempo, no existe ningún recorrido sistemático conjunto de filosofía y política que pueda ser constitutivo de la filosofía tradicionalista ni de la fenomenología en el sentido de Husserl. Pero tampoco toda la filosofía analítica es inmune a este vicio. Debido al trasfondo marxista compartido, Neurath, al igual que la teorizante teoría crítica de la sociedad, es considerado como inseparable del teorizar en nombre de una armónica organización social (véase CARTWRIGHT y CAT, 1998). Por otra parte, hemos observado que algunos de sus oponentes han intentado comprometer a la filosofía analítica asociándola con posturas políticas de derechas. Desgraciadamente, éstos no gozan del monopolio de establecer conexiones frívolas entre posiciones filosóficas y compromisos políticos. La asociación de la metafísica con actitudes políticas conservadoras o reaccionarias que establece Neura-

th, no es más que una especulación ilusoria, como el caso de Kant. Bolzano, Brentano y Russell debería habérselo demostrado (y lo mismo cabe decir de su asociación de la filosofía analítica o «científica» con el catolicismo). En general, la extrema aversión de Neurath hacia la metafísica está más motivada por la política que por la filosofía. Otros positivistas lógicos, incluyendo a figuras políticamente interesadas como Carnap, suavizaron su postura hacia la metafísica cuando reconocieron los problemas en sus argumentos antimetafísicos. Neurath, en cambio, permaneció inexorablemente opuesto incluso cuando esta actitud lo condujo a una ruptura con su antiguo compañero Carnap (véase CARNAP, 1963, pp. 22-23). Ni tampoco nos ocupamos exclusivamente de los pecados del pasado. Aún persiste en algunos círculos una desorientada tendencia a asociar algunos pensadores no-analíticos con las escaramuzas del nazismo o el estalinismo, pese a la enorme distancia temporal e intelectual que los separa[8].

Por tanto, aunque una cierta separación entre lo teórico y lo práctico es saludable, al igual que lo es entre las cuestiones filosóficas y las políticas, tal separación no es lo distintivo de la filosofía analítica. Aún sigue viva la persistente sospecha de que la filosofía analítica contrasta favorablemente en este respecto con importantes tendencias de la filosofía continental. Y esta sospecha se encuentra ligada con otras cuestiones más amplias relativas al papel de la filosofía analítica dentro del conjunto de la cultura en general. Hay un área en la que los filósofos analíticos, incluso los de orientación más teórica, han ejercido tal impacto general sobre los debates culturales y políticos que en ocasiones han saltado incluso a las páginas principales de la prensa diaria. Me estoy refiriendo a las batallas científicas y culturales que durante algún tiempo se libraron en los campus universitarios norteamericanos para invadir luego las aulas de los académicos franceses. Estos enfrentamientos, juntamente con las grandes cuestiones relativas al mérito y al futuro de la filosofía analítica, ocuparán el último capítulo. En el siguiente, presentaré y defenderé finalmente mi propia concepción de la filosofía analítica.

[8] En el curso de la defensa de Neurath y de sus diatribas metafísicas, Köhler (1991, p. 338 y n) detecta una ruta inmediata que va desde la «lamentable incomprensión de la lógica» por parte de Kant, hasta la «apología del totalitarismo» de Hegel. Lo lamentable en cambio es la azarosa asociación que establece Köhler de la lógica filosófica de Kant con la teoría política de Hegel, y su comprensión del totalitarismo. En esta ocasión, o bien Köhler carece de pistas sobre el significado de este término, o, lo que es aún más grave, no conoce la diferencia entre la monarquía prusiana de los años veinte del s. XIX que Hegel defendió sin duda, y los regímenes asesinos de Mussolini, Hitler y Stalin.

CAPÍTULO VIII

CONCEPTOS DISCUTIDOS, PARECIDOS DE FAMILIA Y TRADICIÓN

Todas las concepciones geo-lingüísticas, historiográficas, formales, materiales y «eticas» de la filosofía analitica han resultado ser defectuosas. Mas, ¿hemos agotado la lista? Nos encontramos ciertamente ante un callejón sin salida. Al parecer nos vemos forzados a concluir (con PRESTON, 2004) que la filosofía analítica no constituye un fenómeno distintivo. En última instancia, tal vez tuviéramos que suscribir las palabras de Leiter cuando afirma: «*A mi entender, nadie sabe lo que es la "filosofía analítica"*» (2004b).

Por fortuna, no hay que arrojar tan precipitadamente la toalla. Hasta aquí hemos venido considerando una serie de definiciones *analíticas* de este tipo de filosofía, todas ellas en términos de las condiciones individualmente necesarias y conjuntamente suficientes para figurar bajo el concepto de filosofía analítica. Pero hay también unos conceptos legítimos que no admiten una definición analítica. Y de hecho, nos hemos tropezado con ellos en nuestra odisea hasta este momento. Ni siquiera los conceptos de parecido de familia que figuran en el ataque del último Wittgenstein a su juvenil indagación sobre la naturaleza del lenguaje (cap. II.5), como tampoco los conceptos genéticos centrales en el argumento de Williams en defensa del historicismo (cap. IV.2), son definidos de manera analitica. Y aún más, hay todavía otra posibilidad, que surge directamente de la concepción racionalista discutida en el capitulo VI.5. En efecto, esta concepción convierte el término «filosofía analítica» en un título honorífico, cuyo significado remite a lo que ahora se considera como un concepto esencialmente impugnado. En la sección 1, admito la existencia de este uso honorífico, aunque insisto en que está menos atrincherado que el uso descriptivo. Igualmente considero los méri-

tos de una definición revisionista del término «filosofía analítica» siguiendo líneas racionalistas. Mi conclusión es que una revisión de este tipo nos pondría en el camino de una definición persuasiva, definición esta última que es menos idónea para el debate filosófico que una definición descriptiva.

En la sección 2, retorno a la cuestión de si la filosofía analítica es un concepto de parecido de familia. Aunque enormemente influyente, la idea de conceptos basados en el parecido de familia ha sido denodadamente contestada. Contra los escépticos, argumentaré que esta idea es coherente, y que cuenta con algunas raíces en el entorno de la filosofía analítica. Pero una definición en términos de parecido de familia establece las líneas de la filosofía analítica con independencia de cualquier marco temporal histórico, con lo cual amplía excesivamente una vez más su extensión comúnmente reconocida. Por otra parte, en tanto que concepto esencialmente discutido, la noción misma de parecido de familia requiere algunos casos centrales paradigmáticos en torno a los cuales se arracimen otros nuevos. En la sección 3, sostendré que estos tipos de casos vienen proporcionados por una concepción de la filosofía analítica que los trata como una tradición histórica, revelando con ello que la filosofía analítica es en parte un concepto genético. Por otra parte, es en alguna medida por referencia a los rasgos que figuran en las concepciones que hacen uso de los parecidos de familia de la filosofía analítica, como podemos establecer el concepto de miembro en esta tradición. Lo cual facilita la identificación de los miembros paradigmáticos y nos permite excluir a los pensadores que han influido sobre miembros de esta tradición, pero cuya actitud general es demasiado remota para poder incluirlos.

La respuesta a la cuestión que plantea el título, por tanto, es que la filosofía analítica es una tradición mantenida *tanto por* una serie de ataduras de influencia mutua *como por* la del parecido de familia. Mas ¿quién precisamente es parte de esta tradición, quién la fundó, y cuándo emergió como movimiento intelectual distintivo? Las respuestas sugeridas en mi enfoque concuerdan con la extensión comúnmente reconocida, como muestro en la última sección de este capítulo. La filosofía analítica emergió gradualmente a la luz de la revolución fregeana de la lógica formal combinada con los debates sobre la naturaleza de las proposiciones suscitados por la rebelión de Moore y Russell contra el idealismo, y con el giro lingüístico introducido por el *Tractatus* de Wittgenstein.

1. ¿UN CONCEPTO ESENCIALMENTE DISCUTIDO?

La mayoría de, si no todos, los proponentes de una concepción racionalista abordan esta perspectiva con un carácter *apologético*, como parte de una defensa de la filosofía analítica. La concepción racionalista modela la imagen de la filosofía analítica como un movimiento proyectado por algunas sociedades dedicadas a promoverlo. La Sociedad Europea para la Filosofía Analítica la presenta como sigue:

> La filosofía analítica se caracteriza por encima de todo por su objetivo de claridad, la insistencia en la argumentación explícita en filosofía, y la exigencia de que toda opinión expresada sea expuesta con el rigor de una evaluación crítica y una discusión por pares (http://www.dif.unige.it/esap/accessed04/10/05).

La combinación de definición y defensa está elegantemente expresada en el título del ensayo de Føllesdal: «Filosofía analítica: ¿qué es y por qué deberíamos comprometernos con ella?». Al responder a estas dos cuestiones, extrae la «conclusión final» siguiente:

> Deberíamos comprometernos con la filosofía analítica no justamente porque sea una *buena* filosofía sino también por razones de ética individual y social (1997, p. 15).

Una actitud similarmente inspirada pareció prevalecer igualmente en la sesión fundadora de la *Gesellschaft für Analytische Philosophie* (GAP) en Berlín en 1990. Tras haber escuchado los fines de la sociedad propuestos, se levantó una voz para decir: «Tal vez no debiéramos establecer una sociedad para la filosofía analítica, sino simplemente ¡una para *la buena* filosofía!»[1].

Menos irónicamente, un anterior presidente de la GAP, Ansgar Beckermann, conectó explícitamente la concepción racionalista de la filosofía analítica con la idea de que ésta se iguala con una buena filosofía. De acuerdo con Beckerman, la filosofía analítica se propone originalmente superar a la filosofía disolviendo sus problemas mediante el análisis lógico del lenguaje. Mas «lo que caracteriza hoy a la filosofía analítica» —una vez frustradas sus ambiciones originales— es la aceptación de dos perspectivas: la primera, que la filosofía procure responder a cuestiones sustantivas (mas que históricas) de manera sistemática y gobernada por patrones de racionalidad universalmente aplicables; la segunda, que esta ambición sólo pueda ser satisfecha

[1] Comunicación de Ansgar Beckermann, en 31 de agosto de 2006.

cuando los conceptos y argumentos que los filósofos emplean sean tan claros y transparentes como sea posible. «Y en mi opinión, éstas son también las características distintivas de la buena filosofía» (2004, p. 12).

Más o menos deliberadamente, los proponentes de la concepción racionalista utilizan la etiqueta de «filosofía analítica» como título *honorífico*. Y correctamente sin duda dados los supuestos de los que parten. Pues es con seguridad ventajoso y además indispensable para la filosofía que ésta sea cultivada de manera racional, mediante argumentos controlados por la lógica y las distinciones conceptuales. Incluso en la concepción racionalista, la filosofía analítica no necesita simplemente igualarse con la buena filosofía. Porque hay otras virtudes filosóficas con las cuales una continuación sin trabas del debate racional y de la crítica filosófica podría entrar en conflicto, por ejemplo con un interés por la intuición más que por la argumentación, o con un entorno académico no-agresivo. Mas para un racionalista, la filosofía analítica es *pro tanto* buena filosofía, puesto que ésta satisface un esencial *desideratum* del filosofar consistente.

Si la definición racionalista es correcta, entonces la filosofía analítica será similar en ciertos respectos a lo que Gallie ha etiquetado de «concepto esencialmente contestado» (1956). Los conceptos esencialmente contestados son nociones como las de arte, democracia, justicia o represión. Entre las características que se les adscriben en la onda de Gallie, las siguientes son pertinentes para una comprensión de la filosofía analítica.

En primer lugar, hay una extendida práctica de servirse de estas expresiones en una forma *cargada de valores*, que arrastra consigo connotaciones positivas o negativas.

En segundo, se da un *desacuerdo* respecto a la extensión y a la intensión del concepto, o sea (y para los fines presentes): a qué se aplica el concepto y en virtud de qué propiedades.

Y en tercer lugar, los que disputan comparten típicamente un pequeño núcleo de *ejemplares paradigmáticos* y difieren respecto a los candidatos adicionales que son relevantemente similares.

Esta característica final se aplica ciertamente a los debates sobre la naturaleza de la filosofía analítica. Y los dos primeros rasgos serán de aplicación *si* la concepción racional-honorífica es correcta. En tal caso, los debates en torno a la filosofía analítica no se ocuparán nunca de la cuestión de su excelencia, al menos entre aquellos filósofos que se proponen abordar la materia de una manera racional. En lugar de ello, se centrarán sobre lo que significa ser un filósofo analítico, y quién alcanza realmente el nivel deseado.

Algunos rasgos del panorama filosófico le prestan a esta sugerencia una cierta plausibilidad. Las controversias internas sobre las raíces y naturaleza de la filosofía analítica han tenido lugar en paralelo con los desacuerdos sobre el curso adecuado de la filosofía analítica. Muchos participantes en estas disputas han tendido a identificar a la filosofía analítica con el modo de filosofar que ellos consideran fructífero. Y esto abre al menos algún camino hacia la explicación de la popularidad de unas definiciones cuyas desagradables consecuencias conocen perfectamente sus proponentes. Así Dummett favorece el giro lingüístico, y toma la decisión de definir a la filosofía analítica de manera tal que excluya a Evans y a Peacocke. Hacker considera a la filosofía como una investigación conceptual de segundo orden, permitiendo con ello que Quine y sus discípulos no formen ya parte de la tradición analítica. Algunos naturalistas contemporáneos piensan que la filosofía analítica está basada en la convicción de que la filosofía es parte de la ciencia natural, y parecen deseosos de excluir del club analítico a Moore, a Wittgenstein y al análisis conceptual de Oxford.

Incluso algunos extraños al círculo le reconocen un cierto prestigio a la filosofía analítica. El caso más extremo es la respuesta ofrecida por el último Derrida a un artículo de Adrian Moore:

> en los comienzos de su artículo, cuando usted estaba definiendo a la filosofía conceptual, o a la filosofía analítica, como filosofía conceptual, yo pensaba: bien, esto es lo que yo estoy haciendo, lo que exactamente estoy tratando de hacer. Así pues: soy un filósofo analítico —un filósofo conceptual—. Y digo esto muy seriamente. Y ésta es la razón de que no haya fronteras [...]. Yo no estoy simplemente en el lado «continental». Pese a una serie de apariencias, mi «estilo» tiene esencialmente algo que ver con una motivación que uno encuentra también en la filosofía analítica, en la filosofía conceptual (2000, pp. 83-84).

Con bastante seguridad, debe tratarse de un malentendido, más que de la cuestión de saber si la filosofía analítica es una empresa inherentemente racional. Un malentendido, incluso, que da pie a la sugerencia de que la filosofía analítica es en primer lugar y ante todo una codiciada etiqueta, como suele pasar también a propósito de la democracia, aunque en este caso por razones que son a veces un tanto endebles.

Sin embargo, a diferencia de la paternidad y de la tarta de manzana, la filosofía analítica *no es* algo con lo que todo el mundo desee ser asociado. Y lo que es más importante, entre los insumisos se incluyen los nietzscheanos y los post-modernistas, como también algunas figuras que ensalzan la racionalidad, al menos en teoría. En Alemania, por ejemplo, hay diversos pensadores que se sitúan claramente bajo el

manto de la tradición ilustrada *sin* pretender por ello ser filósofos analíticos, por ejemplo Apel, Habermas y Henrich (2003), pese al hecho de que algunos de sus amigos anglo-americanos los presentan como filósofos analíticos a fin de lograr que sus amistades continentales resulten más respetables. Por otra parte, los contraejemplos incluyen no sólo a los representantes de la «Vieja Europa», sino también a figuras representantes de la filosofía anglófona. Lo que a continuación se ofrece no son más que algunos ejemplos extraídos de muy diversos contextos.

El de mayor autoridad es Popper, pese a su proximidad intelectual y su deuda con el Círculo de Viena. En el prefacio a la edición inglesa de la *Logik der Forschung*, se distanció él mismo de la filosofía analítica (1959), a la que se refiere como «análisis lógico» o «lingüístico». Es decir, que incluye en éste al construccionismo lógico y al análisis conceptual, y por tanto *a las dos* ramas de la filosofía analítica de aquel tiempo. Popper suscribe explícitamente los ideales de la «discusión racional» y de la solución «crítica» de los problemas en torno a los que se mueve la definición racionalista. De hecho, el propio Popper declara que considera a los filósofos analíticos no simplemente como oponentes, sino también como aliados, puesto que también ellos mantienen viva la tradición racional en filosofía. Al mismo tiempo, concibe a la filosofía analítica mucho más como un fenómeno específico, un fenómeno que desata una campaña «del sinsentido» contra la metafísica y trata de disolver los problemas filosóficos mediante el análisis lógico-lingüístico bien según el molde vienés o según el oxoniense. Es ésta una idea wittgensteiniana que Popper aborrece. Alineándose con Russell, insiste en que la filosofía aborda «problemas genuinos», y que su meta es conocer el mundo más que el pensamiento o el lenguaje.

Mi siguiente testigo es Simon Critchley (2001, cap. 7), un consumado expositor de la filosofía continental. Critchley esquiva a la filosofía analítica, a la que tacha de «cientifista». Pero no lo hace en nombre de un modernista auto de fe de la razón, pues también él se distancia del «oscurantismo» de la religión y del pensar de la *New Age*, a la que retrata como el reverso de la moneda «cientifista» (una forma de pensamiento prominente también en la Escuela de Frankfurt).

Finalmente, Fodor, que con gran vehemencia rechaza ser un filósofo analítico:

> ¿Quién entre los filósofos vivos cuenta como filósofo analítico según estos avinagrados criterios? No yo, con seguridad. Pero prácticamente todo el mundo

en Australia; Peacocke [...] McDowell, Brandom, Travis (cuando no es simplemente un nihilista) y sin excepción todos los especialistas en ciencia cognitiva. Y así sucesivamente. No es necesario apuntar; presione simplemente el gatillo y alcanzará a alguno (en LEITER, 2004b).

Sin duda, los criterios sobre los que se basa este rechazo son incluso más estrechos que los empleados por Popper. Lo que hace de Fodor un filósofo analítico *no depende únicamente* del giro lingüístico —conocido también como «ascenso semántico»— sino igualmente de su adscripción a una doctrina más específica incluso: el «pragmatismo semántico». Esta doctrina es para Fodor el azote de todo intento serio de comprender a la mente, puesto que ésta explica el «contenido intensional» como «una manera de "conocer cómo"». Presumo que un tipo paradigmático de «contenido intensional» es el *contenido proposicional*, algo semejante a *que la burocracia alimenta la corrupción.* Pero me faltan las claves para averiguar qué podría significar el tratar ese contenido a la manera de un saber cómo. Por otra parte, no conozco ningún filósofo analítico que haya avanzado alguna vez una explicación tan aventurada. Sin duda, algunos de ellos han intentado *creer* que la burocracia alimenta la corrupción como una disposición. Y algunos han considerado *conceptos* tales como el de la corrupción como una capacidad. Sin embargo, incluso estas posturas han encontrado pocos seguidores entre los filósofos analíticos anteriores al último Wittgenstein, y han sido repudiados por una mayoría de los filósofos de la mente contemporáneos. En todo caso: el punto crucial en el presente contexto es éste: correcta o incorrectamente, Fodor y Popper se sienten felices al renunciar a la filosofía analítica tal como ellos la *conciben.*

La *filosofía analítica* es un concepto *discutido* entre *algunos* filósofos y en el seno de *ciertos* debates, notablemente en las discusiones sobre los orígenes y la naturaleza de la filosofía analítica entre sus cultivadores. Pero no *es* un concepto esencialmente contestado. El rasgo más fundamental de su intensión no es que se refiera a una actividad intelectual loable —sea ésta cual sea—. Aunque hay un uso honorífico, el descriptivo está más ampliamente difundido y más firmemente atrincherado. El entender el término «filosofía analítica» está ligado a la capacidad para especificar determinadas figuras, movimientos, textos e instituciones, y tal vez algunas de sus características prominentes. No requiere la creencia de que la filosofía analítica sea en cualquier caso una excelente cosa.

La definición racionalista no es una pura estipulación. Su objetivo es prestar atención a los casos paradigmáticos. Además, incorpora —más

o menos— un modo de utilizar la etiqueta «filosofía analítica». Cabría sostener, por tanto, que este uso honorífico es superior al descriptivo. Por la misma razón, la concepción racionalista podría ser defendida como una definición revisionista o una explicación lógica, explicación que evita las deficiencias del uso descriptivo estándar.

Pero el único uso potencial que hasta ahora se ha encontrado es vago, en el sentido de que permite casos imprecisos. Lo cual significaría que una explicación debería tomar la forma de la llamada «definición precisa». Por ejemplo, podemos hacer más preciso un término vago como «riqueza» mediante su definición, por ejemplo «tener unos ingresos superiores a unas 10.000 veces la cantidad media». Por la misma razón, se podría mantener que una definición racionalista de la filosofía analítica hace simplemente más preciso un término que de otro modo sería vago.

Es una cuestión discutible el hecho de que la vaguedad sea realmente indeseable en el área de la taxonomía filosófico-histórica. Pero, por razones de argumentación, admitamos que se premia la ausencia de esta vaguedad. Incluso en este caso, la definición racionalista no es una opción; pues en lugar de regular las difusas fronteras del empleo descriptivo de «filosofía analítica», esta definición produce una extensión *enteramente diferente*, una extensión que se remonta hasta el siglo VI a. C. y que incluye figuras que habitualmente están clasificadas en términos totalmente diferentes (véase también VI.5).

Los papeles están trastocados. En lugar de resolver problemas el uso honorífico de esta definición crea otros nuevos. El peligro de la clasificación-cruzada puede evitarse con toda seguridad si el término «filosofía analítica» se emplea de manera consistente como etiqueta taxonómica de un orden diferente al de otras etiquetas, ya sean éstas históricas —p. ej., el escolasticismo o el idealismo alemán— o doctrinales, como el platonismo o el naturalismo. Føllesdal alcanza esta meta permitiendo que los miembros de otros grupos filosóficos sean más o menos analíticos, *en proporción al peso que atribuyan al argumento racional.*

Pero el uso honorífico sigue presentando desventajas en comparación con su rival descriptivo. La primera es que o bien es *demasiado discriminatorio* o *demasiado exigente*. Recordemos la oposición de Fodor a ser considerado como filósofo analítico por su (extremadamente estricta) definición doctrinal. Cuando se vio presionado sobre este punto por Leiter escribió:

> Bien, hay una noción poco interesante del «filósofo analítico» que significa justamente «el filósofo que trata de argumentar en favor de sus tesis». Yo

soy, o al menos espero ser algún día, un filósofo analítico en este sentido (LEITER, 2004b).

Tal vez yo me encuentre en este caso en una etapa por delante de Fodor. Pero no espero argumentar algún día en pro de mis creencias, pues *ya* he tratado de argumentar en favor de ellas. Mas reservo la esperanza de que en un futuro no muy lejano tendré éxito. Y acorde con ello, he satisfecho ya la noción de «filósofo analítico» que Fodor describe de manera tan poco interesante. Tiene derecho al hacerlo. Porque mi aportación es más bien mínima. Como ya dije al final del anterior capítulo, si no todos, la mayoría de los filósofos han *tratado* de argumentar de una manera u otra en pro de sus tesis. Mas una clasificación que implique que todos, o la mayoría de, los filósofos pueden cualificarse como analíticos es menos útil que una que acierte a trazar una línea divisoria entre los fenómenos significativos.

Pero si pasamos desde la ambición a la realización, la etiqueta honorífica causa problemas una vez más. Pues si se requiere la consistencia o incluso la validez, la etiqueta exigirá demasiado. Porque su aplicación presupondría acreditar una realización que al parecer es notoria e incurablemente contestada entre los filósofos. La alternativa consiste en utilizar una categoría genuinamente argumentada en lugar de servirse meramente de algo que no presupone que el argumento en cuestión sea convincente. Sin embargo, si esta categoría estuviera razonablemente bien definida, eso implicaría ya un avance sustancial. Esta consecuencia milita en contra de una importante aspiración de la taxonomía filosófica. Sería posible entonces clasificar a alguien como filósofo analítico sin tener que decidir si era o no un buen filósofo, o al menos lo bastante bueno para presentar algo que se asemejara a lo que pudiera ser un argumento convincente. La *clasificación* debería entonces ser fácil y la *evaluación* difícil, en lugar de su sentido inverso.

Este problema está íntimamente conectado con una segunda preocupación. Dicho en otras palabras: ¡así como a los teístas no se les permitiría definir a Dios como existente, del mismo modo a los filósofos analíticos no se les debería permitir definirse como excelentes! Por supuesto, los proponentes de la definición racionalista no admitirían un esquema tan solapado. Para permanecer fieles a sus aspiraciones racionalistas, tendrían que garantizar que todas las apuestas están cubiertas. La cuestión relativa *al individuo que puede ser calificado como filósofo analítico debería ser decidida nuevamente en cada caso, en ausencia de* toda preconcepción resultante de su uso descriptivo. Lo cual ¡es más fácil decirlo que hacerlo! Consideremos en particular el único escenario

en donde el uso honorífico interpreta su mayor papel: los notorios y reñidos enfrentamientos con los despreciados «continentales». En este contexto es particularmente tentador desplazarse desde la propia situación de miembro de una tradición intelectual hasta pretensiones de superioridad intelectual. Mulligan relata la siguiente anécdota: «Como Searle le dijo una vez al ser presentado a un amigo mío que (modestamente) se describía a sí mismo como fenomenólogo: "Soy un filósofo analítico. Y pienso por mí mismo"» (2003, p. 287). No es sólo Searle el que asume aquí una supremacía de la filosofía analítica. Incluso Mulligan, que simpatiza con la fenomenología, sugiere entre paréntesis que ser un fenomenólogo es una hazaña menor que ser un filósofo analítico.

Cuando se utiliza o se asume en los intercambios del tipo acabado de exponer, la concepción racionalista apunta claramente a una «definición persuasiva», como Stevenson (1944, pp. 206-226) la llama. Estas definiciones aluden a ciertas preconcepciones de la parte a quien se dan a fin de tornar más persuasiva una determinada afirmación o posición. Un ejemplo de ello es definir a los políticos como «manipuladores egoístas» en un debate en torno al tema de si todos los políticos son inmorales. Esta definición prejuzga claramente la cuestión, puesto que la manipulación de otros para satisfacer los propios fines es (*pro tanto*) inmoral. De manera similar, la definición de los filósofos analíticos como «filósofos que persiguen su objetivo de manera racional» prejuzga las cuestiones de si se están defendiendo los méritos, o defectos, de la filosofía analítica y las de sus rivales.

El único camino para evitar este «persuasivo» abuso de una etiqueta honorífica consiste en mantenerse alejado de ciertos debates. Mas ésta es una retirada muy crítica por derecho propio. Las definiciones deberían prejuzgar tan pocas cuestiones o debates sustantivos como fuera posible. Y entre ellas se encuentran sin duda algunas cuestiones relativas a la filosofía analítica tal como está identificada por el uso descriptivo estándar: ¿es la filosofía analítica una buena filosofía? ¿Ha realizado avances significativos sobre sus predecesoras? ¿Es superior a sus actuales rivales? ¿Realiza progresos o al menos se mueve en la dirección correcta? ¿O se encuentra en un estado de estancamiento y retrogresión?

2. LA FILOSOFÍA ANALÍTICA COMO UN CONCEPTO DE PARECIDO DE FAMILIA

La concepción racionalista no es una definición precisa, y sus desventajas superan a sus ventajas cuando se la considera como una de-

nición revisionista. No obstante, se puede muy bien simpatizar con el deseo de tal definición. En última instancia, el uso no-honorífico que yo he defendido hasta ahora ha desafiado a todos los intentos de dar con una definición que sirva de prueba frente a cualquier contra-ejemplo. Aunque «filosofía analítica» tiene una extensión generalmente reconocida, el alcance de este uso es demasiado amplio y diverso para poder ser capturado por una definición analítica, por una definición que especifique las condiciones individualmente necesarias y suficientes para que un pensador o una obra puedan calificarse de «analíticos».

Sluga ha planteado una seria cuestión, por tanto, al sugerir que «puede muy bien resultar imposible el intento de determinar la esencia de la filosofía analítica». Pero no es necesario que todas las definiciones hayan de ser analíticas. Y con suficiente seguridad, Sluga continúa:

> la filosofía analítica se ha de caracterizar en términos de círculos que se solapan con el de parecido de familia y de relaciones de «influencia» causales que se extienden en todas direcciones, y sin duda mucho más allá de los límites que nosotros esperamos trazar. Por tanto, nuestra cuestión no debería ser: ¿cuál es la propiedad precisa que todos los filósofos analíticos comparten? Sino: ¿cómo trazar los límites de la filosofía analítica de la manera más natural y útil, y qué usos asignar al término cuando lo empleamos de una cierta manera en lugar de otra? (1998, p. 107).

En este pasaje se encuentran varias sugerencias importantes. En la sección siguiente discutiré la sugerencia de que la filosofía analítica sea una categoría histórica. Pero aquí voy a considerar la propuesta de extraer ahora un pasaje de las *Investigaciones filosóficas* y tratar a la filosofía como un *concepto de parecido de familia*. Aproximadamente, la misma línea de tratamiento es la que siguen Stroll (2000, p. 7) y Hylton:

> No creo que sea posible o útil ofrecer una definición estricta, con las condiciones necesarias y suficientes, para ser un filósofo analítico [omitida la nota a pie de página]. Nuestra comprensión de la idea procede de ciertas figuras paradigmáticas y de los modos y maneras de contemplar los problemas filosóficos. En todo esto tendremos, como Wittgenstein dijo de los juegos, que solapar diferentes ramales, y no limitarnos a seguir un único (o dos o tres) camino (1998, p. 54).

Este enfoque promete tomar en cuenta las lecciones de nuestros fracasos hasta ahora. Mientras que ningunas de las características hasta aquí discutidas (p. ej., las reservas relativas a la historia o a la metafísica, el giro lingüístico, el uso del análisis, el genio científico, las

aspiraciones a la claridad estilística y el rigor argumentativo) son comunes a todos y sólo los filósofos analíticos, todas ellas capturan sin embargo importantes corrientes dentro de la familia analítica, corrientes que se solapan parcialmente. Pero la concepción del parecido familiar se enfrenta con serios obstáculos a tres niveles. En primer lugar, hay objeciones a la coherencia de la idea misma de parecido de familia. En segundo, despierta dudas relativas a la posibilidad de determinar si una noción dada es un concepto de parecido de familia. Y finalmente, produce inquietudes específicas sobre la viabilidad misma de aplicar esta idea a la filosofía analítica. A continuación voy a considerar estos diferentes tipos de desafío, partiendo del famoso ejemplo del propio Wittgenstein sobre el concepto de juego (véase GLOCK, 1996, pp. 120-124) y trasponiendo sus lecciones al concepto de filosofía analítica.

Cuando nosotros «*miramos y vemos*» si todos los juegos tienen algo en común, nos dice Wittgenstein, observamos lo siguiente: que lo que une a todos ellos no es una sola característica común, sino una compleja red de similitudes que se solapan y entrecruzan, tal como los diferentes miembros de una familia se parecen entre sí en muchos y variados respectos (constitución, rasgos, color de los ojos, etc.). Lo que caracteriza a la familia y les da unidad no es un «único hilo» o rasgo que está presente en todos los casos, sino un entrecruzado de *diferentes fibras, como ocurre en una cuerda (1953, §§66-67).*

Wittgenstein es inexacto en este pasaje, pues sugiere que cuando contemplamos una variedad de juegos no vemos «algo que es común a *todos* ellos». Pero es evidente que todos los juegos tienen algo en común. Todos ellos son actividades, que el propio Wittgenstein designa colectivamente como «procedimientos». Lo importante aquí es que todo esto está lejos de ser una definición, puesto que hay muchas actividades que no son juegos. Lo importante aquí es que no existe ningún conjunto de condiciones que todos y *sólo* los juegos satisfagan, y por tanto que no es posible ofrecer ninguna definición analítica de «juego» en términos de condiciones necesarias y suficientes. Adecuadamente entendido, la noción de un concepto *F* como concepto de parecido de familia no excluye la idea de que haya propiedades comunes a todos los *F*s. Este punto es igualmente olvidado por aquellos críticos que se lamentan de que

> al debilitar las condiciones de aplicación de un concepto pasando de las condiciones «definitorias» a los simples «parecidos de familia», se corre el riesgo de dejar esa aplicación demasiado poco costreñida. Al fin y al cabo, todas las cosas guardan un cierto parecido con algunas otras [GOODMAN, 1970 (en L. Foster y

J. Swanson, *Experience and Theory*, Amherst)]: volviendo al ejemplo de Wittgenstein, toda cosa, *x*, se asemeja de un modo u otro a los juegos estándard (¡aunque sólo sea por su pertenencia a algún conjunto arbitrario que incluya a todos los juegos y a *x*!). La cuestión se reduce a decidir qué parecidos son esenciales para el concepto y cuáles son meramente accidentales [...] (REY, 1998).

Es parte y parcela de nuestro concepto de juego el hecho de que éstos sean actividades de un tipo particular. El desafío real no se trata eliminando inventados «parecidos» artificiales *à la* Goodman, sino más bien fijando una línea divisoria entre aquellas actividades que son juegos y aquellas que no lo son. Para esto hay una triple respuesta. En primer lugar debemos distinguir entre *formación de concepto* por una parte, y *aplicación del concepto* por otra. En cuanto a la última, la captación del concepto de parecido de familia se realiza no mediante la exposición de una instancia única, sino a todo un racimo de ejemplos de diferentes tipos, preferiblemente suplementados con una especificación de similitudes que los unifican. Con seguridad, en algún estadio habrá que decidir si un candidato es lo suficientemente similar, en un determinado rasgo relevante, a un reconocido ejemplar para ser incluido. Mas en este respecto, los conceptos de parecido familiar no son peores que los términos definidos analíticamente tales como «pato macho». Incluso en el caso de éstos, hay un punto en el cual debemos decidir si un objeto dado satisface un término que es parte del *definiens*. En lo que respecta a la formación de un concepto, la inclusión de algunas actividades y similitudes juntamente con la exclusión de otras, es simplemente una cuestión de convención, es decir, dependen del modo en que se explica y emplea el término relevante (SCHROEDER, 2006, cap. 4.1). Por otra parte, el hecho de que estas convenciones estén sujetas a un cambio parcial, refleja muy bien el carácter de conceptos tales como el de juego o el de filosofía analítica.

Finalmente, al diseñar un concepto de un modo más que de otro, los hablantes se guían *tanto por* las instancias paradigmáticas *como* por las propiedades paradigmáticas que comparten, lo que el propio Wittgenstein llamaba «centros de variación». Por ejemplo, un juego como el ajedrez es un caso central, puesto que no es un solitario, comporta ganar y perder, y las acciones realizadas no tienen significado alguno *fuera del contexto* de la partida[2].

[2] Este recurso a los juegos paradigmáticos o típicos no comporta necesariamente un regreso al infinito (*pace* WILLIAMSON, 1944, p. 87). El concepto de juego *paradigmático* tiene sin duda un fin abierto. Pero no hay razón alguna para considerarlo de por sí como un concepto de parecido familiar.

Volviendo a nuestro concepto clave, Stroll está en lo cierto al repudiar la afirmación de que «no hay ningún rasgo que caracterice las actividades de todas las figuras conocidas como filósofos analíticos». Sin embargo, la razón de que una explicación tan ingenua en términos de «parecidos de familia» no funcione, no es la que el propio Stroll establece, a saber: que la labor de todos los filósofos analíticos «se centra en la articulación del significado de ciertos conceptos» (2000, pp. 7-8). Como ya hemos visto en nuestra discusión del giro lingüístico y del naturalismo (V.2-3), esta tarea es minimizada por los enemigos del análisis conceptual, más inclinados hacia la consideración del mundo que al estudio del pensamiento o del lenguaje. Se trata más bien del hecho incontrovertible de que todos los filósofos analíticos realizan una actividad *filosófica*: se ocupan de problemas filosóficos, analizan filosóficamente nociones fundamentales, proponen o discuten afirmaciones filosóficas, comentan textos filosóficos, etc. ¿Cómo trazamos entonces la línea entre filósofos analíticos y no analíticos? Por referencia a figuras paradigmáticas tales como Russell, Carnap y Ryle por una parte, y a cuestiones también paradigmáticas como pueden ser el análisis lógico, la paráfrasis proposicional, el interés por el lenguaje y las sospechas sobre la metafísica especulativa por otra. La lista de candidatos al panteón de las figuras analíticas es finita, e incluso es más corta la lista de candidatos para constituir similares relevantes. Pero esto no es una barrera que impida a la filosofía analítica seguir operando como un concepto de parecido de familia mientras se puedan aducir nuevos casos periféricos basados en similitudes diversas con las figuras centrales características, sin tener que compartir un rasgo que sólo es poseído por todos y sólo los filósofos analíticos[3].

Mas este modelo puede generar otra nueva dificultad. De acuerdo con Rundle, la conclusión a extraer del hecho de que podamos explicar el término «juego» en una variedad de sentidos distintos, es que no estamos ante un término unívoco, sino que posee diferentes significados, aunque relacionados. Aplicamos la voz «juego» a diferentes pare-

[3] Como reconoció Wittgenstein, las *ramas* del concepto de parecido de familia pueden estar unidas por condiciones necesarias y suficientes: Así, los diversos tipos de números —naturales, racionales, complejos, nádicos, etc.— no se dejan definir por una propiedad común. Pero cada uno de ellos *está* definido de manera precisa (1953, §135); *véase también* RUSSELL, 1919, pp. 63-64). Por esta razón, una concepción del parecido de familia propia de la filosofía analítica que carece de unidades singulares, p. ej., la rebelión contra el idealismo, el positivismo lógico, los wittgensteinianos y neonieztscheanos actuales, es compatible con la idea de que existen condiciones necesarias y suficientes que pertenecen a uno u otro de estos agrupamientos.

jas de ejemplos sobre bases diversas. Por su parte, el propio Wittgenstein da a entender que un cierto término es ambiguo si y sólo si uno y el mismo contexto puede dar lugar a un enunciado verdadero y uno falso (1958, p. 58). Pero en la explicación que se acaba de ofrecer, decir por ejemplo que los juegos de guerra son juegos, puede ser verdadero o falso según la rama de parecido de familia que se esté considerando (en nuestro caso, si se trata de realizar una actividad guiada por reglas y regulada de manera suficiente por el ganar y el perder, o si se trata como necesario que el juego tenga una meta que carece de importancia fuera del propio juego).

Cabría aceptar todo esto y seguir insistiendo aún en que la palabra «juego» difiere de unos términos genuinamente ambiguos como puedan ser los de «luz» o «banca», que carecen de las similitudes que nos permitan poder hablar del concepto de juego o de número. Habría que insistir en la conveniencia de distinguir entre tres diferentes casos —univocidad, familia de significados, y ambigüedad— puesto que al reducir el segundo al primero se amplía la noción de univocidad más allá del punto de ruptura. Sin embargo, es dudoso que los criterios relativos a lo que constituya la identidad o la diferencia en significado de los conceptos sean tan rígidos y o independientes del contexto como sugiere la máxima: «mismo concepto, misma marca» (véase WITTGENSTEIN, 1953, §§ 67-71, pp. 547-570).

En cualquier caso, la objeción no es realmente apropiada en nuestro contexto. «Filosofía analítica» puede ser un rótulo tan ambiguo que oscile entre un título honorífico y una etiqueta descriptiva (1983 y 1980). Pero en la medida en que nos centramos en la metafilosofía más que en la semántica, el problema no es si las similitudes que se solapan entre los ejemplos dan lugar a una familia de significados o a un concepto de un único parecido de familia. En cualquier caso, una explicación adecuada de la filosofía analítica discurre por caminos diferentes de los que utiliza una definición analítica. El punto capital de la idea wittgensteiniana de los parecidos de familia, es simplemente que existen conceptos perfectamente legitimados que quedan explicados mediante estas similitudes más que por vía analítica. Y hasta el momento presente no contamos con ninguna razón para contradecirlo.

Los problemas relativos a las explicaciones de parecido de familia a un segundo nivel son más pertinentes. Wittgenstein presenta su caracterización del concepto de juego como «el resultado» de un examen (1953, §66). Pero sólo ha argumentado a favor de esto aportando contra ejemplos de algunas definiciones que *prima facie* son plausibles. Por ello continua abierto a la acusación de que «juego» podría ser definido en última

instancia como algo analíticamente definido, por ejemplo, como una actividad guiada por reglas con objetivos fijos que tienen poca o ninguna importancia para los participantes externos al contexto de la partida[4].

Cohen eleva esta misma acusación contra las definiciones de parecido de familia en la filosofía analítica. Y mantiene que «esta explicación sería bastante más difícil de establecer que una explicación unitaria», dado el hecho de que las similitudes que hasta ahora hemos considerado son sólo un tejido de hilos entrecruzados que no

> excluyen la posibilidad de que algún tema tácitamente unificador pudiera impregnar todo el movimiento [...]. A fin de eliminar totalmente esta posibilidad habría que probar que hay un espacio de explicaciones unitarias mutuamente exclusivas y conjuntamente exhaustivas, y mostrar luego que cada una de ellas resultaría ser inadecuada para su tarea (1986, pp. 5-6).

Pero los escrúpulos relativos a la afirmación de que los juegos *no poseen* una característica común dejan intacta la pretensión más modesta de que tales juegos *no necesitan* tener nada en común. Lo cual bastaría para resistirse a la postura esencialista que afirma que *debe haber una definición analítica*. Por otra parte, aunque pudieran especificarse las condiciones que necesaria y únicamente satisfacen todos los juegos, esta exigencia no sería de por sí algo constitutivo de nuestro concepto de juego. Necesariamente, todos y sólo los triángulos equiláteros son triángulos equitriangulares; sin embargo los dos conceptos difieren entre sí. De manera similar, nuestro concepto de juego no está definido por un conjunto de condiciones aún desconocidas,

---

[4] Rundle, 1990, cap. 3. La definición es seguramente demasiado amplia, puesto que incluye, p. ej., sucesos atléticos como correr y demasiado restringidos, puesto que no todos los juegos se gobiernan por una regla (ciertamente ésta no es una condición necesaria para que algo sea considerado un *Juego*). La mayoría de las definiciones propuestas han sido bastante menos que plausibles. Con una gran fanfarria, Hurka reprende a los «anti-teóricos» que como Wittgenstein «se muestran simplemente perezosos» y definen un determinado juego de este modo: «al emprender el juego en cuestión se persigue un fin que cabe describir simplemente con independencia del juego mismo como el orientar una pelota hacia un hoyo en el suelo con intención de introducirla en éste, mientras se acepta gustosamente la regla que prohíbe el modo más eficaz de lograrlo: introducir la pelota con la mano» (2004, pp. 251-252). No todas las condiciones individuales son necesarias, puesto que los niños que juegan a fútbol en la escuela no necesitan someterse voluntariamente a las reglas (yo, por ejemplo, habría preferido sin duda enfrentarme de un modo más rotundo con alguno mis oponentes). Ni tampoco son suficientes: el individuo que conociendo las reglas de tráfico se dispone a trasladarse desde *A* hasta *B* (una meta que puede ser descrita con independencia de la actividad del conductor de acuerdo con el código vigente) no se propone con ello jugar una partida si puede contar con una carretera mejor.

puesto que puede ser, y ha sido, explicado por referencia a ejemplos y rasgos que son similares más que por una característica común.

El caso de la filosofía analítica invita al enfoque basado en el parecido de familia por las mismas razones. Como ya hemos visto, no existe ninguna definición analítica plausible. Por otra parte, aunque no se disponga de ningún algoritmo capaz de generar todas las explicaciones posibles, es plausible sugerir que el concepto de movimiento filosófico pueda apelar sólo a las propiedades que ya hemos examinado y que están relacionadas con la identidad geo-lingüística, con una actitud hacia el pasado, o con sus doctrinas, temas, métodos o estilo. Para que resultaran convincentes las animadversiones de Cohen, sería necesario establecer tres cosas: en primer lugar, que hay un parámetro adicional para distinguir los movimientos filosóficos; en segundo, que este parámetro suministra una explicación unitaria; y en tercero, que (implícitamente) este parámetro dirige nuestra práctica de clasificación. Una vez más, el hecho de que el concepto que nos ocupa limite el rango de los parámetros no atenta, sin embargo, contra su condición de ser un concepto de parecido de familia.

Y esto remite las objeciones a un tercer nivel, más específico. Dos de estas objeciones han sido planteadas por Hacker. La primera es que no hay razón alguna para obedecer el consejo de Wittgenstein «¡no pienses, sino mira!», ya que la «filosofía analítica» no cuenta con un uso bien establecido (1997, p. 14). Sin embargo, como ya se observó en I.2, el término sí dispone de un uso establecido, aunque de carácter relativamente técnico. Además, cabe ofrecer una tabla de semejanzas dentro de la filosofía analítica capaz de reunir estrechamente las afinidades existentes para conceptos de parecido de familia como el de «juego».

Breve sinopsis de la filosofía analítica

	Frege	Russell	Circulo de Viena	Quine	Oxford	TLP	PI
Giro lingüístico	(✗)	✗	✓	✓	✓	✓	✓
rechazo de la metaf.	✗	✗	✓	✗	(✓)	(✓)	✓
filosofía ≠ ciencia	(✗)	✗	(✓)	✗	✓	✓	✓
análisis reductivo	(✗)	✓	✓	(✓)	✓	✓	✓
lógica formal	✓	✓	✓	✓	(✗)	✓	✗
orientada a la ciencia	✓	✓	✓	✓	✗	✗	✗
argumentación	✓	✓	(✓)	(✓)	✓	(✗)	(✓)
claridad	✓	(✓)	✓	(✓)	✓	✗	(✗)

Los paréntesis indican que o bien el veredicto es discutible o que la característica esta en parte presente o en parte ausente.

La segunda objeción de Hacker tiene más peso:

> Existe una extendida controversia respecto a la caracterización correcta de la filosofía analítica. Algunos han intentado definirla en términos de un conjunto de condiciones necesarias y suficientes. El resultado ha sido la exclusión de la mayoría de los filósofos del siglo veinte que elogiaban los métodos del «análisis» (concebido de diversas formas) y que se consideraban a sí mismos como filósofos analíticos. Otros han tratado de definirla como un concepto de parecido de familia. El resultado ha sido la inevitable inclusión de alguno de los antiguos griegos (2007, p. 125; véase también 1996, pp. 4-59).

Como ya hemos visto, las definiciones analíticas pueden ser tanto demasiado estrechas como también demasiado amplias. De hecho, la dialéctica que emerge de nuestras discusiones previas es que todo intento de evitar la exclusión de un ejemplar analítico conduce inexorablemente al parecer a la inclusión de otros no-analíticos. En todo caso es claro que una concepción de parecido de familia exacerba la inclusión de un *philosophus non grata,* puesto que este rasgo arrastra consigo una multitud de características que permiten calificarlo como analítico. Igualmente es claro que no hay una manera plausible de evitar la inclusión de Aristóteles en vista de su proximidad al análisis conceptual, o de Leibniz sobre la base de su similitud con el construccionismo lógico, e igualmente en muchos otros casos afines.

El problema estriba en que mi cuadro anterior podría ampliarse horizontalmente más allá de los límites de la filosofía analítica, sin que por ello decrecieran de manera significativa las fibras que unen las nuevas adiciones al ejemplar que está situado en la lista. Así, podríamos añadir confiadamente a ésta no sólo a los filósofos que erróneamente se han disociado a sí mismos de la filosofía analítica, como es el caso de Popper y Fodor, sino también a sus antepasados concretos como Bolzano. Nos vemos también forzados a incluir a Kant, a los empiristas británicos, a los racionalistas continentales, a una buena parte de la filosofía escolástica, y a todo un plantel de pensadores antiguos.

Y a todo esto cabe añadir un problema final. Al defender la plausibilidad de las concepciones basadas en el parecido de familia, tanto en general como en nuestro caso particular, tuve que invocar la existencia de *casos paradigmáticos.* Y esto significa que, para empezar, es necesaria una lista de indiscutibles ejemplos básicos. Mas ¿cómo establecer esa lista? En la sección siguiente sugiero que esta operación se realice mediante la referencia a una tradición histórica.

3. LA FILOSOFÍA ANALÍTICA COMO CATEGORÍA HISTÓRICA O GENÉTICA

Pese a que la amplitud del título «filosofía analítica» plantea tantas dificultades a los intentos serios de definir el término, éste ha quedado establecido con bastante facilidad. Tenemos, por ejemplo, a Sluga:

> Siguiendo la práctica común, entiendo aquí que la filosofía analítica tuvo su origen en la obra de Frege, Russell, Moore, y Wittgenstein, que se extendió a su vez sobre el empirismo lógico del Círculo de Viena, la filosofía inglesa del lenguaje ordinario del periodo de post-guerra, la corriente principal de la filosofía norteamericana de las décadas recientes, al igual que mediante sus afiliados y descendientes en todo el mundo (1997, pp. 17 ss.).

Sluga lleva razón al asumir que existe una práctica común (en I.2. defendí esta idea contra sus objetores y ofrecí razones positivas en apoyo suyo). Por su parte, la lista de Sluga se conforma también a esta práctica en su extensión. Mas ¿cómo se determina esta extensión?

El párrafo citado contiene una sugerencia en este sentido. Es una sugerencia, además, que ha sido explícitamente apoyada por otros comentaristas, y que al parecer se da por sentada por muchos pensadores tanto del interior como del exterior de la filosofía analítica. Así, Hacker recomienda usar el término «filosofía analítica» «dinámicamente» con el significado de «un fenómeno histórico [...] en constante proceso de cambio y evolución». Aunque no cabe definirla por referencia a ningún tipo de doctrinas o principios no triviales, el término «filosofía analítica» no expresa un concepto de parecido de familia.

> pues concebirla así disminuiría su utilidad en la caracterización de un *movimiento histórico muy particular del siglo* XX [...] Sin embargo, hay una relación de parentesco con los conceptos de parecido de familia en la medida en que cada fase en la evolución de la filosofía analítica comparte características metodológicas, doctrinales y temáticas con sus fases antecedentes y subsiguientes. Puesto que las diversas fases se solapan temporalmente [...] cada una de ellas favorece la eficiencia de la otra mediante estímulos y retos. De aquí que el fenómeno de la filosofía analítica no debiera ser contemplado como un simple desarrollo lineal. Pues posee una dimensión sincrónica y otra diacrónica igualmente complejas (1996, pp. 4-5; la cursiva es mía).

Para expresar esta preocupación por un fenómeno histórico específico, Hacker se refiere con frecuencia a la filosofía analítica con la expresión «filosofía analítica del siglo XX».

Llamaré *histórica* o *genética* este tipo de concepción. Y de acuerdo con este enfoque, la filosofía analítica será primero y principalmente

una *secuencia histórica de individuos* y escuelas que influyen y se comprometen en un debate con cada una de las restantes, sin compartir con ellas ningún tipo de doctrina, problema o metodo.

Un primer reto para este enfoque consiste en especificar qué *género* de fenómeno histórico es la filosofía analítica. Dicho de modo más específico, de qué género de grupo filosófico nos estamos ocupando. Tres posibles categorías entran aquí en juego: la filosofía analítica es diversamente considerada como una escuela, un movimiento o una tradición. Reconozco que serían pocos los que siguieran a Preston en su asimilación de los tres grupos (véase el comienzo del capítulo VI). En todo caso, no tengo la menor noticia de ningún tipo de discusión sobre diferencias dentro de una metafilosofía o de una historiografía filosófica.

Desde mi punto de vista, es plausible considerar a una *escuela* como un grupo estrechamente cohesionado y basado en el contacto personal y en una transferencia directa de ciertas doctrinas o métodos. Éste es el sentido en el que hablamos de escuelas en historia del arte, tales como la de Rafael o la de Rubens. Tales escuelas están formadas por discípulos que aprenden su oficio del maestro y tratan de emular su estilo. Es también el sentido en el cual hablamos de escuelas de filosofía: grupos unidos conjuntamente por contactos personales y compromisos teóricos. En contraste con la mayoría de las escuelas artísticas, sin embargo, las escuelas filosóficas pueden seguir existiendo mucho tiempo después de la muerte del fundador original; renovándose a sí mismos a lo largo de una secuencia de discípulos que se convierten en profesores. Los casos más impresionantes de tales escuelas filosóficas se dieron en la antigüedad: la Academia de Platón, la Escuela Peripatética de Aristóteles, la Escuela Megárica, etc. Igualmente existieron escuelas en la filosofía medieval, como la escuela de Chartres (aunque cuando Descartes amonestaba a los escolásticos, su objetivo era un fenómeno más amplio: el aristotelismo). Y, en este sentido, siguieron existiendo escuelas de filosofía en el siglo veinte, tales como el Círculo de Viena o la Escuela de Frankfurt.

Como ya se estableció al comienzo del capítulo V, la filosofía analítica puede seguir albergando a escuelas de este tipo, pero por sí misma representa un fenómeno bastante más laxo, un *movimiento* filosófico. En palabras de Charlton, los filósofos analíticos «constituyen no tanto una escuela como un movimiento disperso e indisciplinado» (1991, p. 4). En este respecto, la filosofía analítica se parece no tanto a la Escuela Peripatética como al aristotelismo, y no tanto al Círculo de Viena como al positivismo lógico. Por su parte, la filosofía analítica

es obviamente más general que este último, y más semejante a otros amplios movimientos intelectuales como el racionalismo del siglo diecisiete, o el empirismo británico.

Hay también otro aspecto en el cual la filosofía analítica trasciende a los fenómenos transitorios como el positivismo lógico y el análisis conceptual de Oxford. La filosofía analítica equivale a una *tradición*. No se trata simplemente de un punto de luz en la pantalla del radar, de una moda, capricho o novedad, aunque sin duda les ha lanzado numerosos guiños. Más bien, sus diversos aspectos metodológicos, doctrinales y estilísticos se han visto transmitidos y transformados a lo largo de, al menos, cinco generaciones. Una concepción histórica plausible podría tratar a la filosofía analítica como una tradición filosófica desarrollada, un conjunto de problemas, métodos y creencias socialmente transmitido desde el pasado y que evoluciona con el tiempo.

Y esto nos lleva al segundo desafío que le sale al paso a la concepción histórica. ¿De qué manera se enfrenta una definición histórica o genética con la extensión de «filosofía analítica»? ¿Es posible especificar una red de influencias mutuas capaz de captar a todos y sólo a los filósofos analíticos?

Para responder a estas cuestiones tenemos que establecer primeramente algunos parámetros relacionados con dos preguntas: ¿Qué es lo que se considera que es una influencia filosóficamente relevante? ¿Bajo qué condiciones estamos justificados para mantener que un pensador *A* ha influido sobre otro *B*?

Con respecto a la primera pregunta, la influencia es primariamente una noción causal. Pero la influencia filosófica no es simplemente un caso de causalidad eficiente. *A* no puede influir filosóficamente sobre *B* por el hecho de administrarle a éste una droga que le haga aceptar su teoría favorita *T*. Incluso aunque las razones fueran ciertamente causas (algo que Davidson afirma y la hermenéutica analítica niega), se trataría en todo caso de causas de un tipo especial. Sería solamente cuando la teoría de *A* figurase en el modo de razonar de *B*, o, dicho menos estrictamente, en el modo en que *B* piensa sobre el tema del que trata *T*, el sujeto *A* podría influir sobre *B*. Este punto puede ser subrayado utilizando la terminología de Cohen: la filosofía analítica es un «diálogo», un «intercambio crítico» entre diferentes pensadores y movimientos: el «diálogo analítico», como lo llama Cohen (1986, pp. 3 y 58).

Por supuesto, este diálogo tiene lugar en el seno de un mundo real de instituciones académicas y culturales (todas ellas también reales, dirían algunos). Desde esta perspectiva, la filosofía analítica y la filosofía continental están constituidas como tradiciones diferentes al me-

nos parcialmente, porque «en ninguna de ellas se leen las revistas de los otros, ni se asiste a las conferencias del otro». Por su parte, los filósofos analíticos «acuden conjuntamente a las conferencias, leen y escriben para las mismas revistas y cada uno examina a los discípulos del otro» (CHARLTON, *1991, pp. 3-4). La filosofía analítica no es sin* duda un diálogo abstracto idealizado, sino un coloquio institucionalizado e históricamente evolucionado.

¿Bajo qué condiciones podemos determinar este tipo de influencia? Es evidente que los meros paralelismos entre las ideas de *A* y las de *B* no bastan. Más o menos por esa misma razón, la «historia de los pensamientos» de Dummett, pero no la «historia de los pensadores» (mencionada en IV.3), es un ejercicio doxográfico más que uno genuinamente histórico. En contraste con esto, Baker y Hacker insisten en que para establecer una «conexión causal genuina» bastaría sólo con mostrar que *B* ha detectado una particular actitud en *A* «y ha alcanzado *en consecuencia* tales y tales conclusiones» (1983, p. 7n ss.). Mediante estos patrones, cabría diagnosticar una influencia genuina sólo en el caso de que *B* lo reconociera explícitamente y nosotros tuviéramos razones para aceptar su manifestación como sincera y exacta. En mi opinión, esta postura es demasiado exigente. Los filósofos no son santos, y algunos de ellos ocultan deliberadamente ciertas influencias sobre su pensamiento. Otros, muestran poco interés por determinadas líneas de influencia, por lo cual son incapaces de establecer estas líneas sin hacerlo de mala fe.

A la vista de esta situación, propongo el siguiente compromiso entre los extremos de una mera doxografía y una biografía filosófica profunda. Estamos autorizados a establecer que *A* ha influido positivamente sobre *B*, si se dan afinidades y convergencias claras entre las ideas de *B* y las de *A*, y se muestra que *B* estaba familiarizado con el primero mediante la lectura y la conversación. Reemplacemos «afinidades y convergencias» por «desacuerdos y divergencias» y obtendremos un criterio para la influencia negativa. Por otra parte, debería ser indiscutible el hecho de que cuando se es miembro de un movimiento filosófico como la filosofía analítica, la influencia positiva cuenta más que la negativa, y la inspiración más que la provocación.

¿Es realmente la filosofía analítica una tradición filosófica razonablemente distinta? Es evidente que para ser considerado como un filósofo analítico, no basta el hecho de haber influido sobre filósofos analíticos individuales. De otro modo habría que incluir a Platón y Aristóteles como sus iniciadores. Uno y otro encajan perfectamente en el modelo del parecido de familia. Los dos han influido igualmente sobre la mayor

parte de los filósofos. Y lo que es más, ambos han ejercido un sustancial influjo sobre algunos filósofos analíticos, notablemente sobre los analistas conceptuales. Pero entonces habría que incluir también a otros pensadores paradigmáticos *no-analíticos*, por ejemplo, Hegel (a cuenta de Brandom o McDowell), Schopenhauer (en el caso de Wittgenstein), Nietzsche (en el de Danto y Williams), y Marx (en el de Neurath y Jerry Cohen). E inversamente, para ser considerado un filósofo analítico no basta con acusar la influencia de los filósofos analíticos. De otro modo habría que incluir también, por ejemplo, no sólo a Apel o a Habermas (que escribió sobre la teoría de los actos de habla y sobre Wittgenstein), sino también a Lyotard (que invoca a este último).

Algunos de estos casos quedan fácilmente excluidos si insistimos en la influencia *mutua*, tal como lo exige la idea de diálogo. Aunque sus fuentes se remontan a un pasado distante, y no circunscrito, la filosofía analítica puede ser considerada sin embargo como un «diálogo bien-trabado» (COHEN, 1986, p. 5). Sin embargo, este punto requiere una consideración más profunda, pues se dan al menos algunos casos de influencia recíproca. Según mis criterios, es evidente que Frege influyó en el anti-psicologismo de Husserl, y es mucho menos obvio que existiera un intercambio en la dirección opuesta. De manera similar, aunque Searle y Derrida intercambiaron entre sí algunas opiniones, no ejercieron entre ellos la menor influencia constructiva, y mucho menos positiva (véase IX.3). En cambio, sí ha existido una mutua influencia positiva entre Putnam y Habermas, y entre Davidson y Gadamer.

Todos éstos son fenómenos menores en el más amplio esquema de las cosas. Pero cabría esperar que estos contactos se tornaran más comunes con el paso del tiempo *si* se produjera una aproximación entre la filosofía analítica y otras tradiciones. En cualquier caso, todos estos fenómenos sugieren que la consideración histórica o la genética requieren ser suplementadas por la perspectiva del parecido de familia. Esta perspectiva se muestra fructífera no sólo con respecto a las continuidades diacrónicas y a las discontinuidades en el seno de la tradición analítica, sino también cuando se trata de determinar la identidad *sincrónica* del movimiento. Deseamos distinguir entre diálogos en el seno de la tradición analítica por una parte, y diálogos entre filósofos analíticos y no analíticos por otra. En este contexto, el modelo del parecido de familia proporciona un asidero, aunque por supuesto no podría desembocar de una manera algorítmica en una serie de veredictos claros.

Existe al menos otra razón para invocar aquí el parecido de familia. Es importante la salvaguarda de un núcleo de verdad en la concepción racionalista tal como fue articulado por Føllesdal. Los filósofos que

no forman parte de la tradición analítica entendieron como una tradición del siglo veinte que puede ser más o menos analítica, y contarse por tanto entre los precursores de esta última. Estas pretensiones se han mantenido, por ejemplo, para el caso de Aristóteles, Tomás de Aquino, Descartes, Leibniz, los empiristas británicos, Bolzano, Brentano, Husserl y la tradición kantiana.

Por esta razón, quisiera argumentar en favor de una *combinación* del enfoque histórico con el del parecido de familia. Aprenderemos más sobre la filosofía analítica si la consideramos como una tradición mantenida conjuntamente por *lazos* de influencia *y* por toda una familia de características parcialmente compartidas. Las ideas metodológicas y estilísticas que son menos generales que la claridad y la argumentación juegan aquí un papel importante. Por ejemplo, la mayoría de los filósofos analíticos se apoyan en métodos de paráfrasis sentencial y de articulación conceptual, con independencia de que la guía de estos métodos sea más bien el cálculo lógico artificial o las sutilezas del uso ordinario. Igualmente tienden a mostrar un interés por la lógica y el lenguaje (diversamente concebido). Hay incluso un consenso general con respecto al papel de la ciencia. Los naturalistas *à la* Quine, los kantianos, o los wittgensteinianos anti-naturalistas e incluso los proponentes de la metafísica esencialista *à la* Kripke rechazan la idea ultrarracionalista hegeliana de que la filosofía pueda pronunciarse *a priori* sobre la naturaleza del mundo con independencia de las ciencias especiales[5].

4. LOS CONTORNOS DE LA TRADICIÓN ANALÍTICA

Quisiera acabar este capítulo delineando los contornos de la tradición analítica así concebida de manera tan precisa como me sea posible, aunque, me siento obligado a añadir, tal vez no tan precisa como quisiera.

Es evidente que uno puede suscribir una concepción histórica de la filosofía analítica y sin embargo trazar inadecuadamente, o de manera sesgada, los límites de la tradición histórica. Consideremos las afirmaciones de Hylton: «al hablar aquí de filosofía analítica estoy pensando en esa tradición que busca su inspiración en las obras de Frege, Russell y Carnap» (1990, p. 14). La concepción histórica de este pasaje es

[5] *Algunos* metafísicos analíticos como Lowe discutirían esta postura. Así pues, no es ésta una condición necesaria para ser un filósofo analítico.

demasiado estrecha, puesto que excluye a Moore, al último Wittgenstein, a la filosofía de Oxford y a los nietzscheanos contemporáneos.

El empeño en corregir estos errores nos colocará en la dirección de las cuestiones que hasta ahora han ocupado el centro de la escena en los debates sobre la filosofía analítica, pero que yo he ido posponiendo hasta este momento:

¿Quién fundó la tradición analítica?

y

¿Dónde se encuentra precisamente la fuente de la división analítica/continental?

Teniendo en mente la diferencia entre filosofía continental y filosofía tradicional-cum-tradicionalista, se debería preguntar:

¿Dónde se desgajó precisamente la filosofía analítica de otras ramas de la filosofía occidental?

Los estudiosos encuadrados en la tradición analítica no se han mostrado tímidos al responder voluntariamente a estas cuestiones.

En un pasaje, Dummett presenta a Frege como el «verdadero padre» de la filosofía analítica (2007, p. 12). En otro, lo coloca en el papel de abuelo, mientras insiste igualmente en que el giro lingüístico, y con éste la filosofía analítica, nacieron en el año 1884 con el principio del contexto de los *Grundlagen* (1991, pp. 111-112). Y aún en otro pasaje, Dummett trata a Bolzano como el bisabuelo de la filosofía analítica, a Frege como el abuelo, y da por hecho que el honor de haber apadrinado al movimiento y al giro lingüístico se remonta al primer Wittgenstein. E incluso en este pasaje, Russell y Moore quedan degradados desde su condición de abuelos directos a simples tíos o tío-abuelos (1993, p. 171), con un aire de escasas relaciones con ellos.

Según Bolzano, el papel de un bisabuelo es inobjetable y ciertamente obligado, si se emplea el esquema del parecido de familia. En términos de rigor argumentativo, de exploración de medios formales, de sofisticación semántica y de herramientas analíticas, el esquema está totalmente justificado. Pero es problemático desde una perspectiva genética. Bolzano ejerció sólo muy tarde una influencia sobre la filosofía analítica, una vez que el movimiento estaba ya firmemente asentado. A diferencia de Brentano, su influencia sobre Twardowski y

la Escuela Polaca no fue muy grande. Su figura sólo comenzó a imponerse a partir de los años 1950, cuando sus ideas fundamentales fueron situadas en un contexto analítico por investigadores tales como Chisholm. Por tanto, no voy a situar a Bolzano entre los fundadores del movimiento analítico, aun cuando fue sin duda un impresionante precursor altamente cualificado.

En lo que respecta a Frege, Dummett se muestra a la vez demasiado entusiasta y demasiado modesto. Como ya hemos visto, Frege no fue el primero en adherirse al contextualismo. El principio del contexto no indica un giro decisivo hacia el lenguaje, y esto último es posterior al nacimiento de la filosofía analítica (V.2). En mi opinión, Dummett es demasiado modesto cuando describe a Frege como un abuelo. Esta modestia es llevada al extremo por Hacker, quien relega a Frege al papel de «uno de los muchos precursores de la filosofía analítica del siglo veinte», emparejándolo con Bentham (HACKER, 1996, 281n). Una vez reconocida la diferencia entre el surgimiento de la filosofía analítica y el giro lingüístico, una valoración diferente se impone por sí misma. A diferencia de Bentham y de Bolzano, Frege influyó directamente sobre los otros pioneros de la filosofía analítica. Está admitido que antes de los años cincuenta la obra de Frege era conocida sólo por tres filósofos. Mas estos tres eran Russell, Wittgenstein y Carnap, ¡las fuerzas cruciales en el surgimiento de la filosofía analítica!

Los tres reconocieron generosamente su deuda. He mencionado ya algunas manifestaciones de Wittgenstein y de Russell a este respecto. Cabría objetar que la influencia de Frege sobre Russell fue posterior al rechazo russelliano del idealismo absoluto. Pero sin la influencia de la obra pionera de Frege sobre el análisis lógico —reconocida, p. ej., en los prefacios a los *Principia Mathematica* y a *Nuestro conocimiento del mundo exterior*— tal vez Russell no hubiera ofrecido nunca algo distinto y en última instancia más influyente que el análisis conceptual de Moore basado en el platonismo. Tal vez no hubiera podido elevarse por encima del parapeto de otros realistas tales como Ward, Stout, Meinong o Cook-Wilson. Una comparación de la obra de Russell antes y después de sus *Principios de la matemática* sugiere que le debía a Frege no sólo los recursos para ocuparse de la cuantificación, sino también el darse cuenta de que hay una diferencia entre uso y mención, entre los signos y las cosas por ellos significadas (véase STEVENS, 2005).

Carnap se refiere al impacto de Frege en *Logical Syntax* (1937, p. xvi), declarando que sus clases fueron «la inspiración más fructífera que yo había recibido en unas conferencias universitarias» (1963, p. 4).

Y para bien o para mal, el cálculo de predicados inventado por Frege no sólo es considerado hasta el presente como *el* sistema lógico, sino también como la herramienta primera o incluso exclusiva para el análisis del lenguaje y del pensamiento (véase BEN-YAMI, 2004, pp. 1-2). Y volviendo a nuestro criterio de influencia mutua, Frege no tuvo noticia de la presencia de Carnap, quien silenciosamente asistía a sus clases. Incluso el *Tractatus* de Wittgenstein era para él como agua que resbala por la espalda de un pato. Mas por entonces le llegó la espantosa noticia de la paradoja de Russell, lo cual significaba la ruina para su sistema logicista. Así pues, Frege es un miembro integrado del club analítico, aunque un miembro que curiosamente se sintió desairado entre las décadas de los veinte y los cincuenta.

Por otra parte, es poco generoso por parte de Dummett minimizar el papel de Moore y de Russell en la transformación de la filosofía analítica en un campo prodigiosamente floreciente, multi-polar y multifacético. Está también la disputa más bien académica sobre si fue Moore o Russell el que dirigió la batalla contra el idealismo[6]. Mas no cabe la menor disputa sobre el papel decisivo que esta batalla representó en la emergencia de la tradición analítica. La filosofía analítica logró el despegue sólo cuando el programa logicista y la revolución de la lógica formal dirigida por Frege-Russell se combinó con los intentos de resolver los problemas relativos a proposiciones, conceptos y hechos con los que Moore y Russell se habían enfrentado en su lucha contra el idealismo. Y este empeño tomó un giro lingüístico cuando el *Tractatus* ligó esos problemas con la naturaleza de la filosofía y de la necesidad lógica para tratar de resolver todo el lote por referencia a la representación lingüística.

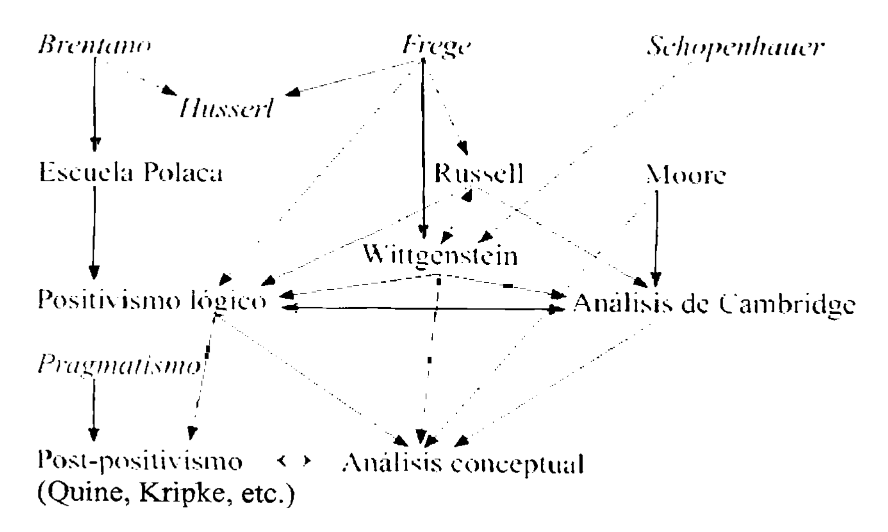
El último Wittgenstein, en cambio, es un caso discutible. Aunque algunos lo consideran como la feliz coronación de la tradición analítica, otros niegan fervientemente esta afirmación (véase GLOCK, 2004). Mas cuando examinamos el criterio histórico, la pertenencia de Wittgenstein a la tradición analítica se torna clara. Estuvo principalmente influido por filósofos analíticos (Frege, Russell, Moore), y él mismo influyó a su vez sobre los filósofos analíticos (Russell, Moore, positivismo lógico, análisis conceptual). Esto no significa negar que Wittgenstein recibiera la influencia de Schopenhauer, James, y Spencer,

[6] P. ej., STROLL, 2000, p. 86; BALDWIN, 1990, pp. 1-2, 38; BELL, 1999 *vs*. MAGEE, 1986, p. 10. Esta disputa sobre la prioridad podría haber quedado amigablemente resuelta reconociendo a Russell como pionero en lógica y a Moore como pionero en el análisis conceptual.

mientras él influía a su vez (hermenéutica, postmodernismo) sobre filósofos no-analíticos. Por su parte, estas conexiones históricas son perfectamente distinguibles de las anteriores, puesto que los autores implicados no responden a la concepción del parecido de familia propio de la filosofía analítica.

Un mapa histórico muy somero de la filosofía analítica podría aparecer más o menos como sigue:

Un árbol de familia de la filosofía analítica



Se incluye aquí (en cursivas) un grupo *selecto* de figuras y movimientos no-analíticos para indicar el hecho de que las líneas de influencia traspasan los límites de la filosofía analítica.

Cuando contemplamos un mapa de parecido de familia, Wittgenstein aparece casi tan firmemente atrincherado en la tradición analítica como, por ejemplo, Quine. La pertenencia de Quine a este grupo ha sido también contestada, por ejemplo por Hacker. Pero he sostenido ya que el ataque de Quine a la idea de que hay un contraste cualitativo entre filosofía y ciencia no lo excluye por eso del grupo (cap. V.3). Por otra parte, el solapamiento de su filosofía con paradigmas como el de los positivistas lógicos y su reconocida influencia sobre la filosofía post-positivista tornan imperativa su inclusión en este grupo.

En lo referente a los contornos de la tradición analítica, no tengo razones para disentir de la concepción estándar incorporada en la anterior cita de Sluga. Si esa cita contiene alguna laguna, ésta es la ausencia de la escuela polaca de metafísica y lógica. Pero sólo mediante la aplicación de mi concepción de la filosofía analítica a casos potencialmente problemáticos, y la resistencia a las diversas estrategias excluyentes, es como más o menos podríamos apreciar por qué se deben trazar las líneas donde habitualmente se encuentran.

Con respecto al origen de la separación analítica/continental, escribe Dummett:

> Frege fue el abuelo de la filosofía analítica, y Husserl el fundador de la escuela fenomenológica, dos movimientos filosóficos radicalmente distintos. En el año 1903, digamos, ¿podría haberse encontrado un sólo estudiante alemán de filosofía que conociera la obra de ambos? No, sin duda, como dos pensadores profundamente opuestos: sino más bien como destacablemente próximos en orientación, pese a alguna divergencia de intereses. Podrían ser comparados con el Rhin y el Danubio, que nacen bastante cerca y durante algún tiempo siguen cursos paralelos, para separarse luego en direcciones totalmente distintas hasta desembocar en mares absolutamente diferentes. ¿Por qué, entonces, sucedió esto? ¿Qué pequeño ingrediente del pensamiento de cada uno fue eventualmente magnificado para dar lugar a tan magno efecto? (1993, p. 26)

Para contestar a esto, Dummett se vuelve a la respuesta que da Husserl al problema de Brentano sobre la inexistencia intencional (ciertos actos mentales carecen de objeto real, sin verse dirigidos hacia las meras representaciones). Husserl distinguía entre el significado y el objeto de un acto mental, extendiendo a los actos no-lingüísticos una distinción como la fregeana entre sentido y referencia. El sentido de Frege *no* es *intrínsecamente lingüístico*, puesto que no excluye la posibilidad de pensamientos desnudos de todo ropaje lingüístico. Sin embargo, argumenta Dummett, es esencialmente *susceptible* de ser expresado en el lenguaje. Porque como «modo de presentar al referente», el sentido de una oración (un pensamiento) no es una entidad translingüística situada entre una expresión (una sentencia) y su referente (un valor-de-verdad), como sugiere el propio mito platonista de Frege, sino más bien «un paso» en la determinación del valor veritativo de una sentencia (1993, cap. 11). Éste es el punto crítico que separa a la filosofía analítica de la fenomenología: La extensión husserliana del «significado» más allá del lenguaje, bloquea el camino al giro lingüístico, mientras que la noción fregeana de sentido es incapaz de esa extensión, puesto que está restringida al dominio de la potencialidad lingüística.

Aunque la analogía con el Rhin y el Danubio es seductora, conservo mis dudas sobre esta diagnosis. Frege admitió del giro lingüístico menos de lo que Dummett cree. Y lo que es más importante, dos opiniones contrarias sobre la relación entre pensamiento y lenguaje, difícilmente una separación entre dos grandes tradiciones estratégicas, sobre todo cuando ambas han presentado enfoques lingüísticos y mentalistas de esta cuestión (véase V.2). La versión de Mulligan me parece más plausible (1986, pp. 93-94). Aunque ninguna de las numerosas distinciones entre realismo e idealismo coincide con el contraste analítico/continental, en el caso específico de Husserl el giro hacia un idealismo trascendental iba acompañado por un cambio en el modo de razonar como también en el de escribir. Y fue este último estilo el que influyó sobre la tradición fenomenológica y sus retoños existencialistas.

Pero esto no equivale aún a la división analítica/continental. Y menos todavía a una bifurcación de la analítica a partir de la filosofía tradicional/tradicionalista. La versión de Friedman en *A Parting of the Ways* (2000) es *prima facie* prometedora a este respecto, puesto que armoniza con mi clasificación tripartita. Las figuras protagonistas de Friedman —Cassirer, Heidegger y Carnap— representan en mi esquema tradicionalista, la filosofía continental y la analítica respectivamente. Friedman sostiene que el encuentro en 1929 de estas tres figuras en la conferencia de Davos fue el acontecimiento crucial de la división analítica/continental y que Carnap, Heidegger y Cassirer reaccionaron los tres de modos diversos ante los problemas presentados por la tradición neo-kantiana, el problema de reconciliar lo lógico con las precondiciones perceptivas de la experiencia.

Desgraciadamente, la explicación de Friedman carece de concreción adecuada, pues ignora el hecho de que mucho antes del encuentro de Davos, Moore, Russell (véase MONK, 1996a, pp. 235, 247-248, 313) y algunos miembros del Círculo de Viena lanzaron una serie de ataques analíticos arrolladores sobre el idealismo alemán y británico, sobre Bergson y la *Lebensphilosophie*. Por su parte, y en algunos respectos, estos ataques se remontan a su vez al contraste entre romanticismo, empirismo y positivismo y al siglo XIX (véase cap. III.3). Es difícil ver de qué modo un diferente curso de los sucesos en, o después de. Davos podría haber taponado las grietas cada vez mayores entre las doctrinas, métodos filosóficos y comportamientos intelectuales personificados por estos tres protagonistas.

Por otra parte, la idea de que la división analítica/continental brotó de una raíz común en Kant y el neo-kantismo es el extremo opuesto de la tesis de un eje anglo-austríaco. Aunque hay una importante corrien-

te kantiana dentro de la filosofía analítica, amplios movimientos de la tradición analítica derivan de una ruptura con Kant y se remontan hasta Leibniz. De hecho, Friedman pasa desde un problema específico kantiano relativo a la sensibilidad y a la comprensión, a un contraste diferente y mucho más amplio entre racionalismo (Carnap), la *Lebensphilosophie* (Heidegger) y una síntesis vagamente definida de los dos (Cassirer). Este contraste trasciende las sutilezas de la epistemología kantiana, y se remonta mucho más allá de los últimos años del siglo XX.

Sospecho que simplemente no hay ningún suceso crucial de carácter único en la formación de estos dos movimientos. El encuentro de Davos no satisface esta condición en mayor medida que las diferencias entre Frege y Husserl sobre el sentido que Dummett destaca. Y si al contacto personal se le da una importancia suma, igualmente se podría considerar que los intercambios de Ryle con Husserl eran igualmente indicativos. En cualquier caso, entre estos intercambios y el fatídico encuentro de Royaumont, la ruptura analítica/continental se tornó en un *fait accompli*. Mas se perfilaba sin embargo una nueva línea divisoria: el surgimiento del nazismo y el exilio de los pioneros centroeuropeos de la filosofía analítica. La división analítica/continental es el resultado de la combinación de una multitud de desarrollos filosóficos graduales con una catástrofe política. En este respecto, la filosofía analítica tal como ahora la conocemos es en parte el producto de unas fuerzas culturales y geopolíticas mucho más amplias.

CAPÍTULO IX

PRESENTE Y FUTURO

En el capítulo anterior sostuve que la filosofía analítica es una tradición histórica unida por lazos de influencia por una parte, y parecidos de familia por otra. Este capítulo final deja atrás la cuestión del modo en que la filosofía analítica debiera ser definida. La cuestión no es ya que ciertas características sean verdaderas para todos y únicamente los filósofos analíticos. En lugar de ello, se pregunta si ciertas características tienen una especial relevancia para la filosofía analítica *contemporánea* y para su lugar en un contexto cultural más amplio, y de qué modo esas características van a ser evaluadas.

La sección 1 se ocupa del papel del contraste analítico/continental en la cultura de este nivel y en las batallas de la ciencia personificadas en la burla del escandaloso caso Sokal. Conviene distinguir entre los abusos de la ciencia ideológicamente motivados y las posturas relativistas-constructivistas sobre el conocimiento. Combatir lo primero puede ser una causa genuinamente analítica, pero el debate sobre el relativismo, el constructivismo y la teoría de la verdad como correspondencia tiene voces analíticas en ambos bandos. Las guerras culturales y científicas proyectan una luz positiva sobre la filosofía analítica, al menos en comparación con el postmodernismo. En la sección 2, me planteo la cuestión de si la filosofía analítica contiene vicios al igual que virtudes, poniendo énfasis una vez más en su propia imagen y práctica actuales. En este mismo orden, voy a exponer los ataques que la filosofía analítica sufre a causa del escolasticismo, de su aislamiento de otras disciplinas y del público, de su faccionalismo interno, y de su actitud exclusivista ante los diferentes grupos extraños. Exculparé a la filosofía analítica en algunos aspectos a la vez que subrayo otras quejas tanto internas como externas.

Y esto conduce a la sección final. Si los filósofos analíticos no ignorasen o no se mantuvieran alejados de otros modos de filosofar,

¿habría algún modo de distinguirlos de sus colegas no-analíticos? Pese a la existencia de una tradición, tal vez se esté perdiendo en la actualidad su identidad distintiva. Esta idea se ve reforzada por el hecho de que han sido varios los intentos de sintetizar los dos tipos de filosofía. Por una parte, en ambos lados de esta división abundan los oponentes a la construcción de semejante puente. Su postura se ve reforzada por una continua ignorancia mutua, y por el hecho de que los debates públicos entre la filosofía analítica y la continental han exacerbado más que disminuido la alienación de ambos. Tampoco la división analítica/continental se ha visto suplantada por otras divisiones, tal como ha ocurrido entre el naturalismo y sus descontentos. Por ello concluyo que sigue siendo útil distinguir a la filosofía analítica de la filosofía continental y tradicionalista, suponiendo que estas divisiones sean adecuadamente entendidas.

Y esto deja abierta una cuestión final: ¿deberían los filósofos procurar superar estas divisiones? Pienso que la síntesis no es de por sí una meta que supere al hecho de preservar una identidad distintiva. En lugar de tratar de asemejarse a otros tipos de filosofía, la analítica debería simplemente procurar hacerlo mejor mediante sus propios métodos.

1. IMPOSTORES, CHAPUCEROS Y RELATIVISTAS

El término «batalla cultural» hace referencia a las confrontaciones ideológicas que han atormentado a la cultura pública y política desde los años 1960 (HUNTER, 1991), y que enfrenta desde entonces el ala izquierda —secular y progresista— con el ala derecha —religiosa y tradicionalista—, sobre cuestiones que van desde el aborto, la censura, el control de armas y la homosexualidad, hasta la separación de la iglesia y el estado. Las líneas principales de esta titánica lucha por la hegemonía histórica atraviesan el seno de la academia norteamericana. Facciones importantes dentro del campo progresista han alegado que no sólo los *curricula* tradicionales, sino también la ciencia y la academia «occidental» como totalidad están sesgadas contra las minorías. En particular, se las acusa de ser etnocéntricas, de favorecer «viejos valores culturales pasados de moda y una agenda *wasp* o eurocéntrica».

Un importante compromiso en el contexto de los enfrentamientos ocurridos en estos *campus,* conocidos ahora como «las batallas de la ciencia», está relacionado con la naturaleza, el estatuto y el mérito de las teorías científicas. El nudo de su argumentación se encuentra en saber si la ciencia de «Occidente» puede aportar una explicación obje-

tiva de la realidad, o si se limita meramente a reflejar intereses y prejuicios «locales» susceptibles de ser eliminados sobre la base de fundamentos ideológicos o políticos. Vagamente hablando, la facción *realista* insiste en la primera instancia. La facción opuesta, generalmente conocida como *postmodernismo* o como *constructivismo social,* considera que no sólo la ciencia, sino también la realidad física, no son más que un mero constructo de fuerzas sociales, con lo cual se negaría a su vez la existencia de algún punto de vista que permitiese considerar a la ciencia occidental como algo superior a otros sistemas de creencias.

Las batallas de la ciencia alcanzaron su climax con el muy conocido caso Sokal. La *Social Text* es una publicación norteamericana de moda en el campo de los estudios culturales. En 1996 publicó un artículo del físico norteamericano Alan Sokal con el intrigante título: «Transgressing the Boundaries: Toward a Transformative Hermeneutics of Quantum Mechanics» [Transgedir los límites: Hacia una hermenéutica de la Mecánica Cuántica] (SOKAL, 1996). El artículo transgredía realmente los límites en varios respectos. Porque, como el propio Sokal no tardó en revelar, se trataba de una burla. Su objetivo era ofrecer una investigación académica sobre las implicaciones filosóficas y políticas de la física del siglo XX, pero de hecho es una parodia deliberada del pensamiento postmoderno. «Transgressing the Boundaries» consiste en una mezcolanza de solecismos, artimañas, *non-sequiturs* y puros sinsentidos diseñados para alimentar los prejuicios ideológicos de los editores de *Social Text.* El texto comienza reprendiendo a los científicos por aferrarse al

> dogma impuesto al estamento intelectual por el amplio predominio post-ilustrado [...] de la idea de que existe un mundo externo cuyas propiedades son independientes de cualquier individuo humano y ciertamente de la humanidad como totalidad; que estas propiedades se encuentran codificadas en forma de leyes físicas «eternas», y que los seres humanos pueden obtener, aunque de manera imperfecta y tentativa, un conocimiento fiable de esas leyes acatando los procedimientos «objetivos» y las exigencias epistemológicas prescritas por el (llamado) método científico (p. 199)[1].

El artículo continúa afirmando que este dogma ha sido absolutamente socavado por la física moderna, que muestra que la realidad física es «en el fondo un bien social y una construcción lingüística»

[1] Las referencias son a SOKAL y BRICMONTT, 1998, en donde figura una reimpresión del articulo original de Sokal.

(2000). De hecho, continúa Sokal, los desarrollos recientes sustancian no sólo las negaciones postmodernas de la objetividad de la verdad, sino que suministran también los comienzos de una «ciencia postmoderna y liberadora» que pueda ser útil para los fines de una política progresista. En este punto, el ensayo se torna realmente emprendedor. Partiendo de la micro-física genera conclusiones políticas y culturales apoyadas exclusivamente en juegos de palabras (principalmente con los términos «lineal» y «discontinuo»), analogías extrañas y falsedades flagrantes. No contento con este éxito inicial, Sokal se reunió más tarde con el físico belga Jean Bricmont para producir un ejercicio más consistente de higiene intelectual. Sus *Intellectuals Impostures* [*Imposturas intelectuales*] (1998), están dedicadas a catalogar y analizar críticamente algunos de los textos que habían proporcionado a Sokal la inspiración para su engaño junto a otros escritos del mismo género.

La burla de Sokal convirtió inmediatamente a su autor en una *cause célèbre*. En una primera instancia, su escrito muestra que aún sigue prevaleciendo entre el público literario la ignorancia sobre la ciencia cuarenta años después de que hubiera sido castigado por C. P. Snow (1959). Los editores de *Social Text* pusieron de manifiesto no sólo su ignorancia científica y matemática, sino también su disposición a publicar unos escritos cuyos términos tendrían que ser considerados absurdos por todo el que los comprendiese y, en consecuencia, su indiferencia ante la inteligibilidad y la verdad de los artículos de su revista. Por su parte, muchos comentaristas pensaron que se trataba de algo aún más siniestro. Pues para éstos, la burla era indicativa de un declive más general en erudición, rigor y honestidad intelectual dentro de las humanidades. Algunos críticos culturales del ala derecha han manifestado que incluso la ciencia está amenazada por la enfermedad postmoderna. Esta última acusación ha sido negada de manera vigorosa por todos los que están familiarizados con el escenario científico, incluyendo a Sokal. En lo tocante a las humanidades, sin embargo, los temores apocalípticos han rondado incluso por la cabeza de los filósofos con un temperamento más frío[2].

Finalmente, la burla de Sokal desenmascara el pecado de la distorsión de cuestiones teóricas en beneficio del dogma político y moral (o inmoral) (véase VII.5). Las ideas postmodernas han sido secuestradas por secciones de la izquierda académica como una manera de promover los valores de los nuevos movimientos sociales (feminismo, orgu-

[2] Para una discusión más elaborada del engaño de Sokal véase GLOCK, 2000. Hacking (1999) proporciona una exposición caritativa del construccionismo social.

llo gay, multi-culturalismo) y de las minorías que quieren proteger. Todo esto es parte de lo que Taylor (1994) apoya como «política del reconocimiento»: las minorías que han sido las víctimas o se han visto marginadas por la principal corriente occidental tienen derecho al reconocimiento de sus culturas como igualmente valiosas.

En tanto que miembro no-dogmático del ala izquierda, Sokal se muestra resentido por la asociación de los políticos de este ala con el postmodernismo, en gran medida porque esta actitud proporciona a los críticos del ala derecha una buena cantidad de munición. Algunos filósofos analíticos realizan esfuerzos similares para aislar las causas progresistas de las locuras postmodernas. Tras haber observado el motivo post-colonial oculto tras el constructivismo, Boghossian (2006) ha opuesto resistencia correctamente al movimiento que pasa del hecho de que es inmoral subyugar a otras personas en nombre de la difusión del conocimiento, a la negación de que exista una cosa tal como una cultura cuyo nivel de conocimiento sea superior al de otra. Nagel comenta con ironía la defensa postmoderna que hace Rorty de la política de izquierdas: «Dejando aparte la filosofía, Rorty tiene razón en todo» (1998, p. 4). La resistencia del ala izquierda al postmodernismo nos alerta también sobre el hecho de que las líneas fronterizas en las batallas de la ciencia *no* corren paralelas a las de las guerras culturales. En cuestiones tan cruciales como la de la evolución o la del cambio climático, es el ala derecha la que rechaza los hallazgos de la ciencia por razones de ideología y de conveniencia política o económica.

Mas para la cuestión presente, ¿corren paralelas las líneas de las guerras de la ciencia a las de la división analítica/continental? La etiqueta «postmoderna» asocia ciertamente a una de las partes con la filosofía continental, y no sin alguna razón. Al igual que las etiquetas «filosofía analítica» y «filosofía continental», la de «postmodernismo» se refiere a toda una familia histórica de posturas. Sin embargo, habitualmente indica una negativa común a un rechazo de toda clase de valores y convicciones «modernos» (Ilustración), entre ellos la creencia en la posibilidad del progreso humano, y la confianza en que la razón humana sea capaz de revelar los secretos de la naturaleza y de establecer principios morales universalmente vinculantes. El ataque contra la posibilidad del conocimiento objetivo incluso en ciencia es un componente central de esta postura. La mayor parte del galimatías puesto en la picota por Sokal fue derivada o entresacada de los escritos de figuras postmodernistas sobresalientes tales como Lyotard, Lacan. Kristeva, Irigaray, Deleuze y Guattari. Por otra parte, el ataque a la objetividad de la ciencia está claramente alimentado por una sospecha post-estructuralista que en última instancia se deriva de Nietzsche: la

pretendida autoridad de la ciencia o, de modo más general, del discurso racional, no es más que una estratagema retórica en un juego de poder. Igualmente entra aquí en escena una utopía nietzscheana, utopía que tiene menos afinidades con el sombrío panorama de Foucault y Derrida que con la marca «tómatelo con calma» del neo-pragmatismo de Rorty. Es la rebelión contra la idea de que nuestras creencias han de rendir homenaje a una realidad que es independiente de nosotros, junto a la desafiante insistencia en que somos nosotros, los seres humanos, los que mandamos (véanse RORTY y SEARLE, 1999, pp. 30-31, 42-43 y 47).

Es por tanto tentador suponer que las batallas de la ciencia presentan una coalición de científicos naturales y filósofos analíticos contra una alianza impía de científicos sociales, profesores de humanidades y filósofos continentales. Mas esto sería incorrecto, pues se debería distinguir entre una batalla sobre *postmodernismo* y otra sobre *relativismo* o *constructivismo*. En la primera, la ciencia y la filosofía analítica se enfrentan contra un importante ramal de la filosofía no-analítica, aunque uno que excluye la filosofía tradicionalista, el pragmatismo e incluso algunas partes de la filosofía continental. Es un ramal en el que se cultivan tanto un caballeresco y agradable juego de cuestiones intelectuales como un estilo extremadamente oscuro. La segunda guerra enfrenta a los absolutistas y realistas contra los relativistas y anti-realistas. Esta última incluye a importantes filósofos continentales, pero también a eminentes representantes de la filosofía analítica y de la ciencia natural.

Por desgracia, algunos absolutistas/realistas han intentado sacar ventaja igualando el relativismo con el postmodernismo. Admitamos que Sokal y Bricmont afirman que las *Imposturas intelectuales* van dirigidas hacia dos objetivos distintos aunque relacionados entre sí:

(A) el uso extraordinariamente equivocado de conceptos científicos y matemáticos por parte de famosos psicólogos franceses, de filósofos y teóricos literarios tales como Lacan, Kristeva, Irigaray, Deleuze y Baudrillard;

(B) unas tendencias relativistas en filosofía de la ciencia tales como las ejemplificadas por la obra de Kuhn, Feyerabend y los sólidos programas en filosofía de la ciencia (Bloor, Latour).

Sokal y Bricmont reconocen que hay una diferencia entre (A), que equivale a un «abuso» escandaloso de la ciencia, y (B), al que consi-

deran basado en errores científicos y confusiones filosóficas más «sutiles». No obstante, muchos de sus seguidores se han mostrado prestos a extraer la conclusión de que el relativismo es intelectualmente tan desastroso[3] y tan despreciable como la obra pseudo-científica y tal vez interdisciplinar de algunos postmodernos. Es posible que haya un vínculo sociológico entre los dos: que ambos son populares en algunos círculos. Pero Sokal y Bricmont insisten en que hay también entre ellos un «débil vínculo lógico»:

> Si se acepta el relativismo, hay menos razón para desconcentrarse por una mala interpretación de ciertas ideas científicas, que en cualquier caso son justamente otro discurso (p. x, véanse pp. 15, 49 y 194-195).

Pero el hecho de que una forma de discurso sea incapaz de proporcionar una explicación objetiva y universalmente aceptable del mundo, *no es una razón* para concluir que, en la representación de esta forma de discurso, uno es libre de distorsionarlo, o de decir que las afirmaciones sobre esta forma de discurso son arbitrarias. Por la confusión misma entre discurso y «metadiscurso», tendríamos menos razones para sentirnos molestos ante las representaciones falsas del fundamentalismo religioso que por las tergiversaciones de la lógica intuicionista, sobre la base de que la primera pero no la última es un galimatías. Tal vez lo que Sokal y Bricmont tuvieran en mente fuera lo siguiente: si una forma de discurso no *pretende* ofrecer una explicación objetiva de la realidad, las representaciones equivocadas que ofrezca de ésta son menos serias. Mas esto, sin embargo, no deja de ser sospechoso. En considerable medida, el arte no se propone siquiera ofrecer una explicación objetiva de la realidad. Mas, ¿son por eso las historias falsas de las artes menos repugnantes que las historias falsas de la hidráulica? La respuesta no es en absoluto obvia.

Boghossian detecta otra pendiente resbaladiza desde el relativismo hasta el descuido y la manipulación que caracterizan a una buena parte del pensamiento postmoderno.

> Las opiniones relativistas ingenuas sobre la verdad y la evidencia [...] autorizan, y típicamente insisten también en la sustitución de los criterios políticos por la evaluación históricamente más familiar en términos de verdad, evidencia y argumentación (1996, p. 14).

---

[3] Así, la revista *Scientific American* describe *Intellectual Impostures* como «una disección de lo que éste [Sokal] llama «pensamiento descuidado» por parte del postmodernismo, de los constructivistas sociales, de los relativistas cognitivos y de otros «-istas», hablando simplemente del «mal uso de las ideas científicas por parte de los no-científicos» (MUKERJEE, 1998, p. 17; véase también DAWKINS, 1998).

Boghossian señala con precisión un motivo recurrente en el postmodernismo: las teorías se evalúan según que se ajusten a unas determinadas normas políticas más que a la realidad o a los hechos, puesto que estos últimos son una mera construcción social. Según este razonamiento, las distorsiones feministas de la ciencia están legitimadas porque promocionan los intereses de las mujeres; la creación de mitos el de la First Nation son justamente tan válidos como las explicaciones científicas, puesto que son las opiniones de las minorías oprimidas, etc. Así pues, no hay al parecer ningún hecho objetivo que avale si los nativos americanos llegaron originalmente al continente cruzando el Estrecho de Bering o si ascendieron hasta él desde un mundo subterráneo de espíritus. Las dos explicaciones son válidas, la primera «para» la sociedad industrializada occidental, la segunda para algunas naciones americanas (véase BOGHOSSIAN, 2006, pp. 1-2).

Lógicamente hablando, sin embargo, el relativismo no es ni necesario ni suficiente para instrumentalizar la verdad y otros valores cognitivos. Cabe mantener que la verdad es relativa a un grupo, y no obstante está separada estrictamente de la bondad moral, de la corrección política, o de la eficacia instrumental. Y a la inversa, tanto los pragmatistas de la variedad postmoderna como los de la naturalista, han avanzado una explicación darwiniana que reduce las creencias a las relacionadas con lo que es bueno o conveniente mantener. Tales explicaciones son insostenibles por razones que expondré más adelante. Sin embargo, son perfectamente compatibles con la insistencia en que hay normas *universales* de eficiencia o de bondad, y por tanto que la verdad *no es* relativa a ningún individuo o grupos de individuos.

De manera similar, el abuso estúpido de la ciencia no es ni necesario ni suficiente para el relativismo. Hegel fue el absolutista *par excellence*. Mas, como Sokal y Bricmont observan (1998, pp. 150-155; siguiendo a RUSSELL, 1956b, p. 21), la filosofía de Hegel estaba parcialmente basada en una matemática descuidada. Y a la inversa, aunque algunos sociólogos de la ciencia podrían ser acusados de ser impostores, esta acusación no podría ser aplicable a todos los relativistas. Kuhn y Feyerabend «conocían su materia» por insostenibles que fueran algunas de sus conclusiones. De hecho, los objetivos de Sokal y Bricmont incluían también tendencias anti-realistas (instrumentalistas) dentro de la propia ciencia, notablemente la interpretación de Copenhague de la mecánica cuántica de Bohr y Heisenberg y ciertas explicaciones «populares» de la teoría del caos (pp. 77 y 242, cap. 7). Esto muestra sin lugar a dudas la diferencia entre los errores y distorsiones culpables de la variedad postmoderna por una parte, y las res-

petables opiniones científicas y filosóficas que parecen ir en contra de la concepción incondicionalmente realista de la ciencia favorecida por Sokal, Bricmont y muchos de sus seguidores por la otra[4].

Boghossian es uno de esos seguidores que contrasta con la enorme influencia del constructivismo en las «humanidades y las ciencias sociales» con su «débil» agarre «en la filosofía misma, al menos tal como ésta se practica en la corriente principal de los departamentos de filosofía analítica dentro del mundo de habla inglesa». Boghossian subraya sabiamente, sin embargo, que en defensa del constructivismo «cabría citar una buena proporción de los más prominentes filósofos en el seno de esa tradición», entre ellos Wittgenstein, Carnap, Kuhn, Goodman y Putnam (BOGHOSSIAN, 2006, p. 7). A esta lista habría que añadir, sólo para empezar, otros instrumentalistas, convencionalistas o anti-realistas tales como Neurath, Quine, Feyerabend y Dummett[5].

Como estrategas en las guerras de la ciencia, filósofos analíticos contemporáneos como Boghossian, Blackburn (2005), Nagel (1997) y Searle (1995) han alcanzado prominencia pública (para las normas académicas) mediante sus ataques a los filósofos continentales, entre otras cosas. Sin embargo, las batallas de la ciencia no se reducen a la oposición entre filosofía analítica frente a continental, ni incluso a filosofía analítica frente a la no-analítica. Mientras que la resistencia al postmodernismo puede ser una causa analítica *bona fide*, la cruzada contra el relativismo y el construccionismo no lo es.

Y esto responde a la cuestión taxonómica planteada al comienzo de esta sección, pero no a la filosófica. Un tema recurrente en este libro ha sido que los filósofos analíticos no son inmunes al error y a la confusión. Por mi parte, considero esta torpeza como un riesgo laboral

[4] La mecánica cuántica ofrece varios caminos para tal concepción: el principio de incertidumbre de Heisenberg limita al parecer el alcance de la medición objetiva. la luz es descrita en términos de ondas y en términos de partículas; y no hay ninguna explicación convincente de la razón de que el mundo macroscópico siga al parecer las leyes clásicas más que las de la mecánica cuántica (véase STAIRS, 1998).

[5] Se impone aquí una advertencia *tanto* para la lista original Boghossiana *como* para mi *addendum*: no todos los constructivistas aquí mencionados son constructivistas *sociales*. Y esto es notablemente válido para Carnap y Quine, quienes suscribieron un solipsismo metodológico. Así, los objetos físicos son para Quine «posits» no menores que los dioses homéricos (1953, pp. 16-17, 44-45). Pero unos y otros son postulados, sin embargo, por un individuo a fin de explicar y predecir sus experiencias sensoriales privadas, más que las de una comunidad. Esta advertencia no exculpa, sin embargo, a los constructivistas analíticos. Considerar la realidad como el producto de mentes individuales solitarias es incluso menos plausible que retratar a ésta como el producto de procesos colectivos de información, de recolección y de procesamiento.

que acecha a todo aquel que se enfrenta con problemas filosóficos. Tal vez, la importancia sustantiva de la división no se encuentre tanto entre la filosofía analítica y la continental, sino más bien entre la existente entre los absolutistas/realistas sensatos y los constructivistas/relativistas de ideas confusas. De ser así, las batallas de la ciencia marcarían un punto en el cual la categoría de la filosofía analítica disminuiría en importancia.

Hay sin embargo razones para resistirse a aceptar esta conclusión. El relativismo extrae su inspiración de la idea de que se da una significativa diversidad entre las culturas diferentes, tanto diacronica como sincrónicamente. Pero su reivindicación va más allá de una mera anotación de diferencias: no se trata justamente de diversidad, pues, para bien o para mal, carecemos de los cánones necesarios para evaluar las diferentes opciones. El relativismo sostiene que nuestras creencias, nociones o prácticas no se dejan evaluar desde una perspectiva favorable, imparcial y universalmente aceptable, puesto que todas ellas son válidas (verdaderas, justificadas, buenas, etc.) o inválidas (falsas, injustificadas, malas, etc.) sólo con relación a un individuo o grupo particular de individuos (sociedades o incluso especies).

Sin duda, muchas demandas de los relativistas se autorrefutan obligatoriamente, en el sentido de que se las presenta como objetivamente verdaderas de un modo que ellos mismos rechazan explícitamente. Otros relativistas observan que, incluso en ciencia, la elección de temas y métodos está inevitablemente sujeta a prejuicios y preconcepciones, posiblemente locales; pero falazmente infieren de esto que las teorías emergentes no pueden ser objetivamente verdaderas con independencia de los motivos que las hicieron atractivas o que no tenga el menor sentido buscar semejante verdad[6]. Pero el relativismo *per se* no está abocado a tales errores. Los relativistas reflexivos evitan las falacias genéticas. Y por ello procuran evitar las afirmaciones de carácter absoluto y proceder en su lugar reduciendo *ad absurdum* las posturas absolutistas.

Por otra parte, habría que distinguir diferentes tipos de relativismo —*alético*, ontológico, conceptual y metodológico—. La mayoría de los absolutistas contemporáneos tienen en mente un relativismo *alético* promiscuo, una postura que permite que posiciones incompatibles

---

[6] Esta falacia genética ha sido diagnosticada por Boghossian (2006, pp. 20, 113) y Searle (Rorty y Searle, 1999, p. 63). Pero una facción realista significativa no tiene derecho a esta objeción directa, o sea, la de aquellos naturalistas que también hacen depender de sus orígenes el contenido y la verdad de las creencias.

tengan todas ellas el mismo valor cognitivo, siendo todas verdaderas o ninguna verdadera, o cada una verdadera para sus propios proponentes. Con seguridad, ocasionalmente consideramos que una creencia es «verdadera para» un determinado individuo o grupo. Así, podríamos decir por ejemplo,

(1) Que las brujas existen es verdadero para la sociedad *A*, pero que éstas existen es falso para la sociedad *B*.

Pero esto equivale simplemente a que esta afirmación es *aceptada* o creída por *A*, lo cual contrasta con ser verdadera *estrictamente hablando* o sencillamente *simpliciter*. Por su parte, el relativista *alético* rechaza el uso no-relacional o «absolutista» del adjetivo «verdadero». Para éste, *cualquier* adscripción de la verdad debe estar cualificada por referencia a un sujeto (individual o social) que acepte la creencia en cuestión. En consecuencia, está comprometido con la idea de que la noción de verdad que está en juego en (1) es *exactamente la misma* que la que caracteriza los dos truismos siguientes sobre la verdad y la falsedad:

(2) Que las brujas existen es verdadero ↔ las brujas existen.
(3) Que las brujas existen es falso ↔ las brujas no existen.

El resultado de esto es que el relativista alético ha de aceptar la sustitución de «las brujas existen» y «las brujas no existen», respectivamente, por «que las brujas existen es verdadero» y «que las brujas existen es falso» en (1). Lo cual conduce a

(4) Existen brujas para la sociedad A, pero no existen brujas para la sociedad B.

El relativista no tiene la libertad de glosar (4) de una manera inocua, o sea, afirmar que la sociedad *A* pero no la sociedad *B creen* que las brujas existen. En lugar de esto, se ve obligado a concluir que los *miembros de A y los miembros de B han de habitar en mundos diferentes*, el uno habitado por brujas y el otro no. El relativismo alético cae entonces en un relativismo *ontológico*, la idea de que incluso lo que es *real* es relativo, y que los individuos o grupos diferentes literalmente *habitan en mundos diferentes*. Una postura tan radical ha sido ocasionalmente discutida por los partidarios en lingüística de la hipótesis de Sapir-Whorf (WHORF, 1956), por los de la tesis de la inconmensurabi-

lidad en filosofía de la ciencia (KUHN, 1962, p. 134), y en Goodman (1978). Pero esto es absurdo con seguridad. Pues entre otras cosas, dificulta la explicación del modo en que las sociedades de tipo *B* pudieron haber obtenido tanto éxito al explotar, oprimir y asesinar a los miembros de las sociedades de tipo *A*. ¿Tenemos que suponer, por ejemplo, que las balas que las tropas coloniales dirigieron contra los desgraciados «nativos» se las arreglaron para atravesar la laguna ontológica que separaba los diferentes mundos antes de alcanzar sus objetivos?

Al mismo tiempo, hay otras formas de relativismo que son más plausibles y más fácilmente aplicables a los anti-realistas *analíticos* anteriormente mencionados. Existen también diversas versiones del relativismo que respetan la distinción entre creencia, conocimiento y hecho, mientras evitan los escollos del relativismo alético. Una de ellas es el *relativismo conceptual*, que admite que el valor veritativo del enunciado que nosotros mismos construimos no depende de nosotros. Al mismo tiempo, insiste en que nuestros conceptos y por tanto el tipo de enunciados que podemos construir, no nos viene dictado simplemente por la realidad o la experiencia; al adoptar o construir tales marcos contamos con diversas opciones que no admiten ser consideradas como más o menos racionales desde un punto de vista neutral. Nuestra red conceptual no determina si realmente estamos capturando un hecho, sino que precisa el tipo de hecho que podemos alcanzar (véase WIGGINS, 2001, cap. 5).

Searle es un absolutista que tiene en cuenta la diferencia entre este relativismo conceptual y el relativismo alético (RORTY y SEARLE, 1999, pp. 37 y 47). Pero por desgracia exagera cuando sostiene que la única alternativa al relativismo ético es la teoría de la verdad como correspondencia, que dice que una proposición es verdadera si y sólo si se corresponde con la realidad o con los hechos mismos. En realidad, sin embargo, todo lo que ha de evitar el relativismo alético y otras concepciones anti-realistas de la verdad, como la pragmatista-cum-darwinista, es la insistencia en el realismo alético, puesto que no estamos aquí ante una cuestión muscular (2003, p. 20). Como le gusta bromear a Künne, el realismo alético no debe confundirse con el realismo atlético, puesto que no se trata de un asunto muscular (2003, p. 20). La doctrina para la que utilizo este término es totalmente anémica. Pues lo único que sostiene es que la conjunción de los dos principios siguientes:

(I) $\neg$ (es verdad que $p \Rightarrow$ alguien cree/afirma que p)
(II) $\neg$ (alguien cree/afirma que $p \Rightarrow$ entonces es verdad que p)[7].

Dicho en otras palabras: el hecho de que una proposición sea verdadera no entraña ni es entrañada por el hecho de que la proposición que está siendo enunciada o creída (etc.) sea verdadera para alguien, o que fuera útil creerla, etc. El realismo alético nos permite rechazar el relativismo alético mismo. Igualmente nos permite negar, contra las versiones del pragmatismo-cum-darwinismo, que la creencia en la existencia de Dios sea verdadera, incluso aunque la investigación empírica demuestre que mantener esa creencia es útil en todas las situaciones relevantes (promover la felicidad, las expectativas de vida, la recuperación de la enfermedad, la aptitud biológica, etc.).

Pese a este saludable potencial, el realismo alético es respetado no sólo por la teoría de la correspondencia, sino también por las llamadas teorías deflacionistas de la verdad que explican la verdad mediante la equivalencia lógica entre «es cierto que *p*» y «*p*», sin invocar nociones metafísicas como realidad o hecho. Desde esta perspectiva, fue perfectamente analítico y recomendablemente realista, que Strawson objetara el intento por parte de Austin de hacer más precisa la teoría de la correspondencia: «La teoría de la correspondencia no requiere "purificación", sino eliminación» (1971, p. 190).

El objetivo de esta discusión *no* ha sido el de revindicar el relativismo, incluso el de carácter conceptual. Soy tan obstinado como cualquier filósofo, y por tanto reacio a conceder que o bien mis opiniones o bien mis conceptos no sean otra cosa que óptimos. Mas en esta perspectiva se encuentran algunas objeciones populares al relativismo que no son tan conclusivas o comprehensivas como comúnmente se asume. En cualquier caso, aunque el contraste entre absolutismo y relativismo pueda ser el mismo que existe entre verdad y falsedad, no es sin embargo idéntico al existente entre luz y oscuridad, o entre razón y locura. El relativismo difiere de los abusos postmodernos de la ciencia en al menos dos aspectos:

— está apoyado por argumentaciones serias, mientras que en el discurso postmoderno raramente encontramos líneas de razonamiento comprensibles (MULLIGAN, 1998);

[7] En lo relativo al alcance, necesitamos excluir las proposiciones auto-referenciales (y probablemente las mal formadas) como «esta proposición ha sido creída/establecida por alguien». (II) exige además ser restringida a fin de excluir enunciados como «algunas cosas son creídas/establecidas por alguien».

— no todas las pretensiones o argumentos relativistas adolecen de oscurantismo, charlatanismo o incluso torpeza (GLOCK, 2007).

En consecuencia, la distinción entre absolutismo frente a relativismo no es más significativa que la existente entre analítica y no-analítica. Estratégicamente, la diferencia entre pensamiento analítico y postmodernista sigue siendo más importante.

En el curso de las guerras de la ciencia, los absolutistas no sólo se han equivocado al reunir conjuntamente al relativismo con el postmodernismo, y al fijar su bandera anti-relativista al mástil de unas posturas filosóficas que son demasiado específicas y contenciosas. Igualmente han diseñado un escenario apocalíptico que bordea el alarmismo intelectual. De acuerdo con algunos de ellos, el rechazo de las posiciones realistas destruye o al menos amenaza los valores y reglas sobre los que se apoya la academia. En mi opinión, los filósofos analíticos comprometidos en este debate afrontan el riesgo de parecer demasiado solemnes y rimbombantes, tal vez en respuesta al excesivo carácter juguetón de sus fantasmas, Derrida y Rorty. Y esto es aplicable incluso a los que poseen un acreditado sentido del humor como Searle.

Con seguridad, los valores de la academia no sobrevivirán al enfoque del «todo vale». Semejante actitud se ha visto afectada por relativistas tales como Feyerabend, y al parecer implementados en la actualidad con la práctica de algunos postmodernistas. Por fortuna, es posible evitar semejante frivolidad si se rechaza el realismo alético y se sucumbe ante errores tales como el relativismo alético y el ontológico. Tendrá que haber modelos o normas capaces de distinguir entre hacer las cosas bien o correctamente, y hacerlas mal o erróneamente. Pero no es necesario que tales modelos provengan de lo que los analíticos realistas suelen llamar realidad objetivamente independiente de la mente. Pueden ser el producto de modelos de coherencia, originalidad, claridad, validez, agudeza y brillantez pura. Sería muy desconcertante que la filosofía analítica se olvidara de la posibilidad de llegar a conclusiones desacertadas o incluso muy desacertadas, mientras desplegaba a la vez una prodigiosa inteligencia durante el proceso para hacer avanzar la comprensión humana y la vida de la mente.

2. ¿QUÉ HAY DE ERRÓNEO, SI ES QUE LO HAY, EN LA FILOSOFÍA ANALÍTICA?

Nos hemos enfrentado ya con diversas acusaciones que con frecuencia se han dirigido contra la filosofía analítica: que es ahistórica o

anacrónica (cap. IV), que sus intereses son limitados (V.4) o doctrinarios, bien en su rechazo de la metafísica, bien por su obsesión con el lenguaje a expensas de la realidad, o por hacerse científica siguiendo como una esclava a la ciencia natural (V.3 y VI.2); que carece de visión *sistemática (VI.3), o que es éticamente neutral y políticamente conser*vadora (VII.1). Más o menos he rechazado estas acusaciones, o bien porque las características diagnosticadas no son de hecho debilidades genuinas, o porque afectan sólo a partes de la tradición analítica sin ser inherentes a la filosofía analítica misma. Al mismo tiempo, he procurado amortiguar las manifestaciones de alabanza. La claridad y la racionalidad no son más prerrogativas de los filósofos analíticos de lo que lo son la enseñanza y la erudición en los filósofos continentales y tradicionalistas. Sin embargo, estos lemas marcan unas tendencias en un sentido más general y académico. Lo cual no es muy sorprendente dados los hechos brutos sobre la educación universitaria en los países anglófonos y no anglófonos. Tener que escribir un ensayo cada semana no es más conducente a la erudición y formación asidua que entrevistarse con su supervisor una vez al año para redactar una tesis doctoral convincentemente argumentada.

En esta sección voy a discutir algunas acusaciones que pueden ser justificadas con respecto a la filosofía analítica contemporánea, con independencia de que se las pueda dirigir contra el conjunto de la tradición. Al examinar estas acusaciones trataré de evitar dos tipos de queja:

— la animadversión por las tendencias *doctrinales* en la filosofía analítica contemporánea;
—las jeremiadas sobre el carácter insulso de la vida académica actual.

La razón para esta abstinencia no es la ausencia de opiniones por mi parte. Me preocupa en particular la enfermedad de la valoración loca (*Mad Assesment Dissease*), un síndrome de nuestra disciplina epitomizado en «El Informe del Gourmet Filosófico» («The Philosophical Gourmet Report»), una clasificación aún no oficial pero altamente influyente de los departamentos de filosofía de habla inglesa, http://www.philosophicalgourmet.com. Mas una discusión sobre estas cuestiones nos conduciría a la sociología y la política educacional, sin hablarnos mucho de filosofía analítica en particular. Y una razonable valoración de las tendencias doctrinales exigiría extensas consideraciones de intrincados problemas filosóficos y metafilosóficos.

Tan pronto se aborda el actual estado de la filosofía analítica, no tarda en aparecer una división entre los comentaristas más prominen-

tes. Por una parte encontramos personas optimistas que detectan un nuevo amanecer. Williamson ha proclamado recientemente que por último hemos alcanzado «el final del comienzo» de la filosofía; por cortesía del «rigor y precisión» que aportan las herramientas técnicas como el cálculo de predicados y la lógica modal, nuestra disciplina está ahora en posición de establecer ahora una serie de verdades metafísicas sobre la naturaleza de la realidad que superará la prueba del tiempo (2006). Este confiado pronunciamiento se hace eco no sólo de Kant, que estaba convencido de haber colocado a la metafísica «en el seguro camino de la ciencia», sino igualmente de pronunciamientos similares de los filósofos analíticos a lo largo de los tiempos: desde la esperanza de Russell de haber acertado con el método científico correcto en filosofía, pasando por el anuncio de Wittgentein de «haber encontrado la solución en todos los puntos esenciales de los problemas [filosóficos]» (1922, Prol.) y las confiadas promesas de los positivistas de reemplazar la filosofía especulativa por la científica, hasta los frecuentes *eurekas* de los miembros contemporáneos de la inteligencia artificial que creían haber descubierto finalmente la piedra filosofal naturalizando el significado y la mente.

En la generación anterior a la de Williamson, Dummett lanzó un anuncio similar: la filosofía ha pasado muy recientemente y con mucho esfuerzo desde sus primeros estadios a la madurez; debido a sus avances en lógica y en filosofía del lenguaje, ahora se encuentra en situación de demostrar su fortaleza entre los anteriores y más afortunados «sectores en la investigación de la verdad» (1978, pp. 456-457). Uno y otro expresan su esperanza en que la filosofía analítica pueda lograr convertir a la filosofía en una disciplina científica (aunque no, por supuesto, en una ciencia natural) que ofrezca soluciones definitivas a los problemas filosóficos mediante una investigación acumulativa y sistemática. Mas la experiencia pasada y la peculiar naturaleza de los problemas filosóficos sugieren que las grandes expectativas de transformar a la filosofía en una ciencia capaz de asegurar un constante progreso lineal pueden resultar utópicas, con independencia de que tal proeza se consiga mediante la aplicación de la lógica formal y de la semántica (como en el caso de Dummett y Willliamson) o emulando a la ciencia natural (como en el caso de la corriente naturalista dominante).

Por supuesto, no es necesario abrigar una ambición tan desmesurada para mantener que la filosofía es *capaz* de realizar un progreso de una especie diferente. En contraste con las ciencias naturales y formales, este progreso no necesita ser acumulativo, pues a menudo se ocupa de cuestiones, explicaciones y distinciones más que de teorías, y

esta actividad es, desgraciadamente, susceptible de ser invertida. Se puede argumentar que la filosofía analítica ha realizado tal progreso durante su larga carrera. Los comentaristas más informados reconocerán que nos encontramos en posición de comprender mejor que hace ciento cincuenta años los problemas centrales tanto de la filosofía teórica como los de la práctica. Sabemos, o podríamos saber, cuáles son los presupuestos de las cuestiones y las opciones para responderlas, incluso aunque no podamos aceptar ninguna de las soluciones existentes. Más que un litigio entre optimistas y pesimistas, la cuestión a plantearse es si la filosofía analítica ha realizado algún progreso durante los años *recientes*.

Una evaluación sombría del actual registro de la filosofía analítica está apoyada por una alineación igualmente impresionante. Hacker no se limita a verter un jarro de agua fría sobre las «milenarias» aspiraciones de Dummett y Williamson; igualmente considera la historia de la corriente principal de la filosofía analítica a partir de los años sesenta en adelante como la historia de un declive, de un retroceso hacia las empresas cientifistas y metafísicas que van en contra de los argumentos desarrollados por Wittgenstein y el análisis conceptual (2006a; 1996, cap. 8). Putnam comparte con Hacker la desaprobación del naturalismo-cum-cientifismo. Igualmente se queja del «*tono exclusivista* que lo impregna todo en filosofía analítica». Y deplora una creciente tendencia hacia el dogmatismo. Incluso las demandas de «claridad» y «respeto por la razón» han de ser tratadas con cuidado, según Putnam, puesto que los pretendidos argumentos dan por sentadas las actuales ortodoxias mientras que virtualmente ignoran alternativas importantes (2007, pp. 5-6). Incluso el propio Dummett ha perdido al parecer un tanto de su antigua confianza. Pues durante algún tiempo ha deplorado la escisión analítica/continental. Igualmente se ha unido al coro de quejas sobre el reduccionismo naturalista, con el añadido de que él mismo lamenta el creciente alejamiento entre filosofía y ciencia natural. Un denominador común entre Dummett, Hacker y Putnam es la idea de que los filósofos deberían conocer más cosas y sentirse a la vez menos intimidados ante la ciencia natural.

Finalmente, Williams coincide con Searle en sostener que la filosofía analítica se ha tornado «en varios sentidos más interesante de lo que era hace cuarenta años» (1996a, p. 26). Igualmente la recomienda por sus «indudables virtudes», como son su insistencia sobre los valores de la enunciación sin ambigüedades y de la argumentación reconocible; su paciencia; su carencia de desprecio por lo familiar; su disposición a reunirse con las ciencias formales y naturales; su capacidad

para un genuino y discutible progreso— en todo esto, y pese a sus muchas y a menudo catalogadas limitaciones, sigue siendo la única filosofía real existente» (2006, p. 168). Al mismo tiempo, sin embargo, se une al coro de lastimeras melodías relativas a sus tendencias científicas. Al igual que Stroll (2000, p. 246), hace hincapié en que la filosofía es una actividad *humanista*, un quehacer que no se deja reducir o asimilar a la ciencia natural en sus objetivos o métodos. Su principal reivindicación es el olvido de la historia implicado por el ciencismo. Igualmente lamenta la necesidad de permanecer «puro» de las influencias de otras disciplinas, incluyendo a las humanidades. Según Williams, estas dos tendencias han impedido a la filosofía analítica hacer notar su peso, especialmente en ética y en teoría política (véanse IV.2 y VII.2). Finalmente, Williams deplora el «ciencismo estilístico». Y esto incluye la «pretensión» de que la filosofía de la mente sea «el fin más teórico y encumbrado de la neurofisiología». E igualmente incluye «el estilo más conocido y típico de muchos textos de filosofía analítica que buscan precisión mediante el control total de la mente, a través de una emisión continuada de una serie de instrucciones rígidas», con lo cual intentan «eliminar por adelantado toda posible mala comprensión, mala interpretación u objeción, incluyendo aquellos casos que sólo podrían darse en una mente maliciosa o clínicamente falta de imaginación (2006, p. 183).

La noción de ciencismo estilístico de Williams incluye así una doctrina junto a un estilo de escritura. Por mi parte, voy a dejar de lado las disputas doctrinales. En cuanto a la queja estrictamente estilística de Williams, pensemos un momento en aquellos autores menos famosos que tratan de publicar en las revistas principales. En especial, cuando tratan de evitar la línea mayoritaria en su área de investigación, no tienen más elección que la de prevenir todo malentendido y objeción que sean capaces de anticipar. Pues se enfrentan al escrutinio más exigente y ocasionalmente a la ira de unos árbitros que se tornan maliciosos tan pronto entran en juego sus vacas sagradas. Es ésta una excusa parcial para un cierto tipo de escritura en muchos textos analíticos, y un factor de declive general de los modelos de estilo literario que deploramos en el capítulo VI.4. Al mismo tiempo, arroja una luz negativa sobre el estilo de la filosofía analítica contemporánea entendida en un sentido amplio. Estoy pensando en el modo de expresarse no justamente sobre el papel, sino de manera más general, tanto como un esfuerzo intelectual y como una práctica académica generalizada. Existe una verdadera industria analítica que es el blanco común de las quejas no sólo entre los viejos anhelos de una edad de oro, sino incluso entre

algunos jóvenes turcos. Analizaré cuatro quejas relacionadas con el escolasticismo, el alejamiento de otras disciplinas y del público, la parcialidad y la actitud excluyente hacia la filosofía no-anglófona y no-analítica.

Lo primero y más importante es la existencia de un escolasticismo palpable en el que ha caído una buena parte de la filosofía analítica. Este vicio se manifiesta, entre otras cosas, en el enfoque sobre un rango muy limitado de cuestiones y autores en las consideradas como las principales revistas, una aversión general a explicar la razón de que estas cuestiones y estos autores sean dignos de atención, la tendencia a tratar muchas cuestiones fundamentales como ya clarificadas de una vez por todas, y una predilección por los tecnicismos con independencia de su utilidad. Aunque la filosofía analítica actual puede presumir de una pluralidad de actividades diversas, una buena parte de ella es epifenoménica y derivativa. Este vicio ha sido muy bien satirizado en *MIND*, la parodia de la revista *Mind* afectuosamente compilada por Roger Teichmann (2000). Uno de los títulos en la portada dice: «Black on White on Brown on Grue», que, en el caso del engaño de Sokal, ha resultado ser increíblemente difícil distinguir una de las posibles parodias de la filosofía analítica de la corriente principal del artículo real. Es pura coincidencia más que cordura sistémica lo que nos ha deparado «Negro sobre Blanco sobre Marrón sobre Verde sobre "verdiazul"», por no mencionar la «Réplica a Negro, sobre Blanco, etc.» Algunos títulos revelan también otro aspecto estilístico[8]. Pese a la narcoléctica pedantería de una buena parte de la filosofía analítica, o quizá precisamente por la necesidad de ocultar esa cicatriz, opera también un palpable deseo de proyectar la imagen de que uno está relajadamente a la moda y al día, con insistentes y forzadas salidas de humor. Una parodia de semejante deseo la deja traslucir otro título en la cubierta de *MIND*: «Significados, significados: Apuesta a que no son ni están en

[8] La mayoría de los libros llevan títulos construidos a base de 2 (X e Y) o 3 (X, Y y Z) permutaciones de términos obtenidos de una lista fácilmente analizable. Los más importantes incluyen a los de: Lógica, Forma Lógica, Verdad, Lenguaje, Significado, Semántica, Gramática, Necesidad, Modalidad, Comprensión, Conocimiento, Justificación, Mente, Pensamiento, Conceptos, Percepción, Realidad, Ciencia, Holismo, Predicción, Explicación, Causación, Acción, Razón, Normatividad, Reglas, Moralidad, Ley, Justicia, Bienestar. Mediante las leyes de la lógica combinatoria, la filosofía analítica podría eventualmente alcanzar un estado de postración simplemente por falta de nuevos títulos. Pero afortunadamente a los filósofos analíticos no les faltan las fuerzas. Peacocke, por ejemplo, se apercibió del peligro y deliberadamente estableció los cambios con su obra *Being Known* (1999, p. vii).

lugar alguno». Una cierta tendencia a mirarse el ombligo parece conjugar lo grotesco de uno y otro gesto: a menudo el humor de los escritos analíticos se volatiliza en la reiteración y remedo de títulos o dichos que otros ya emitieron, en este caso la famosa frase de Putnam «"Cortes el pastel como lo cortes", en la cabeza no hay "significados"».

Y al igual que en los títulos, lo mismo ocurre con el contenido. Hay una proliferación de epiciclos sobre epiciclos en lo que casi son, o podrían ser, «programas de investigación» científica. Este panorama podría proyectar una imagen de profesionalismo, que a su vez puede ayudar a recibir un constante goteo de subvenciones. Pero esto no reanimará a la filosofía analítica en tanto que actividad radical carente de supuestos (aunque no enteramente sin presuposiciones) de cuestionamiento, clarificación y argumentación. Mientras que los optimistas parecen detectar un nuevo amanecer, yo me temo que en la actualidad no somos más que el pasado de la edad heroica de la filosofía analítica, y que la pretendida miopía lógica de los empiristas y los analistas conceptuales, por no hablar de Wittgenstein y Quine, aportaron mayores contribuciones que sus cultivadores actuales. Tomando prestada una distinción de la historia de la arquitectura, existe el peligro real de que la filosofía analítica haya agotado su capacidad para el progreso estructural, y que sólo sea capaz de progresar en lo tocante a los adornos.

El escolasticismo y la especialización no contribuyen a animar el interés de los extraños. Hemos visto que la filosofía analítica tiene mucho que ofrecer sobre cuestiones que tienen relevancia pública, por ejemplo, sobre relativismo y una serie de cuestiones morales y políticas. Mas estas ofertas han sido ampliamente ignoradas, y existe la impresión ampliamente difundida de que la filosofía analítica permanece aislada en su torre de marfil, en la disciplina del *art pour l'art* que no interactúa con otras disciplinas o con el público. Así, Borradori se lamenta de que «desde los años treinta a los sesenta, desde la víspera de la Segunda Guerra Mundial hasta la Guerra del Vietnam, la filosofía americana ha dejado de ser una empresa socialmente comprometida, para convertirse en su lugar en una ocupación altamente especializada (1994, p. 4). Confrontado con la afirmación de Searle de que «la pura auto-confianza intelectual de la filosofía analítica ha tenido como consecuencia que la mayoría de este material [post-moderno] pase desapercibido», Rorty toma sus represalias: «por otra parte, la filosofía analítica no se toma demasiado en serio en ninguna parte salvo por los filósofos analíticos» (RORTY y SEARLE, 1999, p. 58; también PRADO, 2003, pp. 11-12).

Las apariencias sugieren que la filosofía analítica se enfrenta con graves dificultades al menos en los departamentos de relaciones públicas y de marketing. Apenas si figura en la percepción de la filosofía (tal como ella es) entre la población ilustrada. Tampoco aparece por ningún lado en el *best seller El mundo de Sofía* (GAARDER, 1996) que en los años recientes configuró esa percepción. Y han sido numerosas las quejas entre los escritores populares de que la filosofía analítica en particular y la filosofía académica en general no han logrado ofrecer *Las consolaciones de la filosofía* (título cuyo autor, BOTTON, 2001, tomó de la famosa obra de Boecio) y cuyo texto es digno de toda atención y respeto. Periodistas (JENKINS, 2001; cfr. GOTTLIEB, 2001) e incluso políticos (GLOTZ, 1996) han entrado en la refriega. Principalmente debido a la escolástica, a la técnica y por tanto al carácter hermético del análisis, la filosofía no está a la altura de la tarea propuesta por Hegel, es decir de «aprehender su tiempo en el pensamiento». ¡Qué desperdicio!, uno está inclinado a exclamar, dada la demanda de apoyo filosófico y de guía que el éxito de estas voces populistas demuestran.

Por fortuna, no es ésta toda la historia. Como Searle observa en respuesta a Rorty, la filosofía analítica se toma en serio en otras disciplinas, como por ejemplo, la lingüística y la ciencia cognitiva. Y hay también indicios de que su perfil en las ciencias de la vida y en las neurociencias se está incrementando. Mas su actual interacción con la física es sorprendentemente pequeña, como observa Dummett (2007). Pero más sorprendente aún es el efecto relativamente escaso de la filosofía analítica sobre las humanidades y las ciencias sociales. Y efectivamente, Young escribe: «mientras que la filosofía analítica ha mostrado poco o ningún interés por las humanidades fuera de ella misma, el impacto de la filosofía continental ha sido enorme. Aunque también hay una buena dosis (principalmente francesa) de charlatanería en la tradición continental». Mulligan comenta con ironía: «A partir de estas observaciones [Young] concluye, no que haya algo muy erróneo en las humanidades, sino que hay una poderosa necesidad entre los filósofos «equipados con la metodología analítica» de separar el oro de la paja[9].

Mas tampoco las debilidades de otras humanidades inclinan a los filósofos analíticos a mostrarse complacientes. Hay una antigua tensión entre la vocación esotérica y exotérica de la filosofía. Los filósofos de cualquier inclinación tendrán que tender un puente para la co-

[9] *Times Literary Supplement*, cartas al editor, de 10 y 24 de julio respectivamente, 1998.

municación de sus ideas, por ejemplo, con los políticos (SWIFT, 2001). Mas ésta es una tarea que ellos deberían estar encantados de realizar, sobre todo si tienen algo que decir. Estoy convencido de que el severo estilo que prevalece en la filosofía analítica contemporánea viene impuesto por el tema a tratar o por el mensaje mismo. En la medida en que esto es así, incumbe a la filosofía analítica hacer sus ideas accesibles a todos los que se interesen por ella, ya sean éstos filósofos, científicos, eruditos, profesionales, políticos, artistas o gente corriente. Pocos filósofos analíticos han respondido a este desafío.

Tal vez la razón de ello sea que las brechas que hay dentro de la filosofía analítica se están ensanchando. Está ampliamente admitido que en el proceso de su conversión desde un movimiento revolucionario en una doctrina filosófica establecida, la filosofía analítica se ha hecho más diversa e incluso más ecléctica (p. ej., STROLL, 2000, cap. 9). Según Searle, esta tendencia la ha convertido en «una disciplina más interesante». Mas reconoce, sin embargo, que con ello, la filosofía analítica ha perdido algo de su «vitalidad» (1996, pp. 12 y 23). Por su parte, Baldwin alaba a los filósofos analíticos contemporáneos por haberse liberado, y con toda razón, de las ataduras del empirismo lógico. Pero también sugiere que el énfasis sobre el análisis conceptual y la articulación del lenguaje paralizó a la filosofía analítica, y que ésta sólo pudo experimentar una «reanimación» cuando estos métodos fueron descartados o al menos dejados de lado. La heterogeneidad de la escena contemporánea, con sus recursos a toda suerte de consideraciones desde todos los tipos de campos, es para Baldwin una señal de «vigor» (2001, p. 12, 267).

Este diagnóstico captura el hecho de que la filosofía analítica continúa siendo un próspero campo de expansión académica. Pero no es precisamente una señal de *rigor* el hecho de que los filósofos no logren establecer distinciones, por ejemplo, entre investigaciones empíricas, descripciones históricas, clarificaciones conceptuales y exhortaciones morales. Además, la variedad que uno encuentra en la filosofía analítica contemporánea es de un tipo asimétrico y potencialmente dañino. En cuestiones de *doctrina* se ha hecho más uniforme, y menos uniforme en las de *método*. Por ejemplo, dentro de la corriente principal en filosofía de la mente se da por sentado que uno ha de ser naturalista o fisicalista; la única cuestión pendiente, al parecer, es la de si para llegar a esta conclusión predeterminada, habría que argumentar por una vía *a priori* o *a posteriori*.

Este estado de cosas no es muy prometedor para el tipo de debate racional sobre el que la filosofía analítica se apoya. Pues significa que

los filósofos analíticos difieren no sólo (y sobre todo en ciertas áreas) respecto a las respuestas correctas, sino que divergen incluso sobre cuestiones fundamentales como las siguientes: ¿Qué preguntas habría que plantear? ¿Cómo tendríamos que abordarlas? ¿Mediante qué criterios habría que juzgar las respuestas? Dicho de manera más general, ¿cómo cabría arbitrar este tipo de disputas metodológicas? Ciertamente, para las cuestiones específicamente filosóficas no existen reglas ni medidas universalmente aceptadas para decidir tanto sobre su calidad académica como sobre su cualidad intelectual.

El efecto de todo esto se ha reflejado en un dogmatismo y un sectarismo poco saludables. Muchos filósofos analíticos han perdido o bien su capacidad o bien su inclinación a distinguir entre la negación a compartir sus opiniones y métodos por una parte, y la falta del talento filosófico por otra. Existe una presunción ampliamente difundida de que los que no se conforman con los niveles y preconcepciones admitidos, los que disienten o exigen explicaciones, por ejemplo, carecen simplemente de profesionalidad (excepto en el caso de los colegas continentales no-analíticos, las feministas o colegas no-occidentales que formen parte del propio departamento en el que uno trabaja, quienes, milagrosamente, tienden a ser eximidos de semejantes juicios dañinos). Este faccionalismo no está confinado a la corriente principal de las diversas sub-disciplinas, sino que abunda también entre los grupos disidentes. Es demasiado común encontrar una y la misma figura descrita como execrable por un filósofo analítico por una parte y como un verdadero genio por otra, sin que haya entre ellos ninguna razón para la disparidad que no sea la de los compromisos con las conflictivas lealtades de partido.

Los efectos del enfrentamiento entre tendencias diversas se han visto exacerbados por un vicio más antiguo: la naturaleza agresiva y ocasionalmente belicosa del debate en el seno de la filosofía analítica. En la conversación se deplora con frecuencia este rasgo incluso entre los ortodoxos que lo aplican, sobre todo cuando ellos mismos han sido objeto de una «franca y robusta crítica». Pero en la letra impresa, sin embargo, la denuncia está más frecuentemente orquestada por figuras que o bien son hostiles a la tradición analítica o están situadas en su periferia, como es el caso de las feministas analíticas, de los que intentan tender puentes con la filosofía continental o de los que sin ser filósofos desean servirse de la filosofía analítica pero se sienten sorprendidos ante el tono dominante de sus devotos (p. ej., GARRY, 2004, secciones 4-5; DE GAYNESFORD, 2006, p. 3; RENO, 2006, p. 31).

La otra cara de la hostilidad hacia los extraños es la actitud que Leiter describe como «amiguismo y la endogamia» para con los extranjeros. Por razones que no he sido capaz de imaginar, Leiter sugiere que esto afecta principalmente a los que intentan reconciliar la ciencia con el sentido común. Y censura a Dworkin y a Putnam; a este último porque «al parecer se limita a citar solamente a sus primeros o actuales estudiantes y colegas» (2004a, pp. 20-21). En cambio, los naturalistas liberados y los nietzscheanos que rehúyen la reconciliación y recurren a la intuición parecen gozar de inmunidad. Así pues, *no* es por tanto una cuestión de amiguismo el hecho de que el propio Leiter se exprese líricamente sobre los influyentes autores de su colección *The future for Philosophy*:

> Ha sido para mí un placer y un privilegio trabajar con los distinguidos contribuyentes a este volumen. Todos ellos ejemplifican lo que Nietzsche admiraba más en los eruditos: su «reverencia ante cualquier tipo de maestria y competencia, al igual que su intransigente oposición a todo lo que fuera apariencia, semigenuino, engalanado, demagógico o histriónico en *las letras y en las artes* (*La gaya ciencia*, sec. 366) (LEITER, 2004c, Agradecimientos).

No es sorprendente que el tema de la exclusión arroje una sombra incluso más amplia sobre las «relaciones externas» de la filosofía analítica. Una de las menos afortunadas, aunque predecibles, reacciones a la *sottissier* (estupidez) de Sokal y Bricmont ha sido atacar sus motivos más que sus argumentos. En este contexto, han sido acusados no sólo de intentar desviar los fondos de la investigación desde las ciencias sociales a la ciencias naturales, sino también de orquestar un asalto a la filosofía y la cultura francesas. Julia Kristeva (1997, p. 122), uno de sus primeros objetivos, los acusó de difundir «desinformación» como parte de una campaña política y económica antifrancesa. «¿A qué respondía semejante polémica tan alejada al presente de las actuales preocupaciones?», se preguntaba ella; y ahora la única respuesta que pudo imaginar fue: «A una campaña intelectual anti-francesa».

Sokal y Bricmont se han visto en apuros para descartar motivos francófobos: «las ideas no tienen nacionalidad», y por tanto no habría por qué sentirse obligado a respetar la «línea nacional» sobre cuestiones intelectuales. A su vez sostenían que su segundo objetivo, el relativismo epistémico, está mucho más difundido en el mundo anglosajón que en Francia (1997, p. 17). Y aún más: para ellos, el relativismo epistémico era menos primitivo que los abusos postmodernos de la ciencia. La principal fuente de difusión de estos abusos se encuentra en los autores franceses más que en los anglo-americanos, incluso

aunque haya mucho donde elegir entre estos últimos. Sin embargo. esta selección apenas si refleja los motivos anti-franceses por parte de Sokal y Bricmont (lo cual, sin embargo, sería irrelevante para la validez de su caso). Mucho más importante es resaltar el hecho de que los derechos de autor originales para este género específico se encuentran en los pensadores franceses más que en sus imitadores anglo-americanos. No es coincidencia, por tanto, que su libro haya sido ampliamente percibido como un ataque dirigido contra la *filosofía francesa*, mientras que la burla original de Sokal iba claramente contra los *Estudios de la cultura norteamericana.*

Incluso para algunos con menos intereses personales que Kristeva. existe una dimensión geo-cultural en el contraste entre la filosofía analítica y la continental. Por razones expuestas en el capítulo III, las divisiones geográficas y lingüísticas sirven de poco cuando hay que *definir* a la filosofía analítica, incluso cuando prescindimos de las raíces continentales de ella. No obstante, tales divisiones se tornan relevantes en el momento en que tratamos de trazar el perfil público y la propia imagen de la actual filosofía analítica.

Dos tendencias opuestas aunque culturalmente conectadas, a uno y otro lado del Canal son importantes en este contexto. En la dirección oeste se alza la creciente insularidad de la cultura anglo-americana frente a la de Europa continental a lo largo del siglo XX. Antes de 1914 había intercambios e incluso aproximaciones. Como señala Dummett, hacia el año 1900, los tres grandes pensadores Frege. Husserl y Russell se encontraban muy unidos. Pero la proximidad y el intercambio no estaban confinados a estas tres figuras revolucionarias, pues paralelamente comenzaban a emerger también nuevas corrientes contestatarias. Los neo-kantianos alemanes, los idealistas absolutos británicos y los pragmatistas norteamericanos, tenían protagonistas comunes (notablemente Kant), antagonistas (p. ej., Hume) e intereses similares (especialmente en la posibilidad del conocimiento). En contraste con esto, la habitual noción de filosofía *continental* en tanto que opuesta a filosofía europea, sugiere la idea de algo extraño y separado. Y esto refleja un cambio más general de fortunas. A lo largo del curso del pasado siglo, los desarrollos políticos, militares y económicos alejaron del continente europeo al mundo anglófono, transformando la guerra mundial en una guerra mundial realmente encarnizada y sangrienta. En la esfera académica. el mundo de habla alemana comenzó el siglo como un modelo a seguir, más tarde se convirtió en una pesadilla, y ahora es tratado con una especie de indiferencia superior.

Volviéndonos al Este del continente europeo, o en cualquier caso a lo que ahora llamamos «la vieja Europa», tropezamos con temores ante «el imperialismo cultural» practicado entre algunas partes de las elites. Tal vez el síntoma más significativo de esta reacción sea el ascenso del inglés a una *lingua franca* universal y la aparición de lenguajes entremezclados tales como *Franglès* y *Danglés*, que entremezclan términos y construcciones ingleses en un substrato de lenguaje diferente y verdaderamente inhóspito. Es presumible que esta serie de fenómenos a gran escala arroje una especie de sombra sobre el escenario mucho más reducido en donde se libra la batalla entre la filosofía analítica y sus rivales continentales. La importación de la filosofía analítica en Francia y su re-importación en Alemania, suele ser realizada por la vía de continuados ataques a las tradiciones intelectuales «indígenas», ya sean éstas el estructuralismo, el post-estructuralismo o el idealismo alemán.

Algunos filósofos alemanes como Heinrich no han cesado de insistir en la perenne importancia de *die klassische deutsche Philosophie* (la filosofía clásica alemana) y su superioridad sobre los nuevos términos recién-importados, ya sean éstos anglo-americanos o franceses. En contraste con esto, los analíticos alemanes contemporáneos se han quejado de la «insignificancia internacional» de la filosofía de habla alemana, de su permanente insularidad y provincialismo (http://www.information-philosophie.de/philosophie/deutschephilos.html). Los intercambios siguientes han sido menos mordaces que los de *Imposturas intelectuales* y han abandonado algunos de sus anteriores tópicos. Los proponentes analíticos de la globalización filosófica (Berckermann y Spohn) se quejan de que ningún pensador germanofono a excepción de Habermas figure entre los grandes innovadores de las recientes décadas. Y mantienen que los filósofos de habla alemana pueden alcanzar un nivel internacionalmente respetable *sólo cuando se despojen de* su reverente actitud hacia los clásicos consagrados y acepten el inglés como *lingua franca* académica incluso para la filosofía. Sus oponentes los acusan de sufrir un complejo de inferioridad intelectual, además de una «mentalidad colonizada políticamente correcta». Y los autores alemanes contestan que es la filosofía anglófona la que es provinciana, puesto que ignora todo lo que esté escrito en lenguas distintas del inglés. Reconocen el dominio internacional de la filosofía anglófona, pero lo atribuyen a la superioridad económica de la industria académica anglosajona más que a su inherente superioridad.

En este debate, la verdad se encuentra en ambos lados, mas el resultado sigue siendo poco edificante. Pese a los numerosos entierros en la

oscuridad, no hay duda de que la filosofía analítica, predominantemente anglófila, está triunfando en el mercado académico global a expensas de otras corrientes dentro de la filosofía occidental. Pero al mismo tiempo. es perfectamente legítimo preguntarse si semejante éxito proviene de la calidad del producto o de la calidad del mercado y de las condiciones de su comercialización.

Sobre la base de mi bien desarrollada familiaridad con los diversos aspectos de estas divisiones lingüísticas y filosóficas, acepto totalmente que el emperador analítico sí está vestido. Y aunque muchas de sus fuentes originales eran germanófonas, el grueso de sus contribuciones a la comprensión filosófica ha venido del lado anglófono.

Pero esto no excusa, sin embargo, el notable fracaso de muchos filósofos analíticos al no prestar la debida atención a ciertas figuras e ideas que proceden de regiones situadas más allá de sus horizontes filosóficos, lingüísticos o nacionales, o al pasarles desapercibidas ciertas divisiones incluso *dentro* del campo de la filosofía analítica anglófona. La distinción (engañosa), aunque admitida, entre la filosofía del lenguaje ideal norteamericana y la filosofía del lenguaje ordinario de Oxford ha sido suplantada por una diferencia entre la actitud predominantemente naturalista de la escena norteamericana y una actitud más escéptica en Gran Bretaña. Esto se remonta a la resistencia de los primeros analíticos británicos al naturalismo de los pragmatistas. Con la «falacia naturalista» en mente, solía bromear Broad: «todas las buenas falacias se van a América cuando mueren, y renacen nuevamente al ritmo de los últimos descubrimientos de los profesores locales» (1930, p. 55). Dummett tiene razón, por tanto, al insistir en que la emergencia original de la filosofía analítica le debió mucho a las fuentes continentales, y virtualmente nada a la influencia norteamericana (2007, pp. 11 y 16). Y filósofos australianos, como Jackson, por muy naturalistas ontológicos que puedan ser, se han unido a colegas británicos en la defensa del análisis conceptual frente a sus detractores quineanos y kripkeanos. Una nota más distintiva de la falta de armonía transatlántica es el conflicto entre los antiguos y los nuevos wittgensteinianos (léase «Nuevo» y «Viejo mundo»), al igual que la actual controversia entre Soames (2006) y Hacker (2006b) sobre la cuestión de si fueron los americanos o los británicos los que aportaron las intuiciones de la filosofía analítica. Una relación especial, tal vez, pero no es uniformemente una relación de adoración recíproca.

Todo lo cual no es más que una minucia en comparación con la indiferencia y condescendencia con la que muchos filósofos anglófonos saludan a la filosofía de habla no inglesa. Y esto es válido no sólo

para aquellos pensadores contemporáneos que se permiten una serie de burlas respecto a los «continentales». Lo cual afecta también a los que (por primera vez) visitan el continente europeo y que, con genuina sorpresa, observan que algunos nativos no son hegelianos, ni heideggerianos, ni postmodernistas, pero que muestran ser capaces incluso de plantear cuestiones y objeciones inteligentes.

El comportamiento exclusivista de la corriente anglófona es indiscutiblemente una desventaja intelectual cuando los fundamentos de la exclusión son lingüísticos o geográficos más que filosóficos. Aquí entran en juego dos factores mutuamente reforzadores —la disminución del interés por las lenguas extranjeras entre las elites anglófonas y el giro creciente hacia la lengua inglesa como lenguaje académico globalizado—. Dados estos factores, no es sorprendente que los filósofos de habla inglesa tengan escasa noticia de los textos analíticos escritos en lenguas distintas de la inglesa. Mas no deja de ser lamentable que existan tan pocas traducciones de textos valiosos, y aún más lamentable que incluso las obras que han sido traducidas tiendan a quedar ignoradas.

Hay en todo esto una amarga ironía, una ironía que disimula una grieta en la coraza de los proponentes analíticos de la globalización filosófica. En la medida en que los filósofos de habla no inglesa no son tenidos en cuenta por la principal corriente anglo-americana, ésta tiende a considerarlos como filósofos *no-analíticos*. En la lista confeccionada por Beckermann de figuras con reputación internacional, sólo aparecen dos extraños al mundo anglosajón: Habermas y Derrida. Y en el seno de los departamentos analíticos del mundo anglófono, incluso los pensadores continentales de segundo orden son más conocidos que reconocidos filósofos como aquellos que cultivan la filosofía analítica, como es el caso de Beckermann, Bouveresse, García-Carpintero, Künne, Marconi, Recanati o Tugendhat, por nombrar sólo unos pocos. Esto explica el rencoroso respeto por Derrida que yo he observado entre algunos filósofos analíticos de habla alemana. Cualesquiera que sean sus méritos filosóficos (y la digresión me prohíbe divulgar algunos detalles), todos ellos tienden a rendir homenaje al hecho de haber sabido hacerse oír por los arrogantes anglo-sajones. *¡Chapeau!*, como solemos decir en la vieja Europa. Debido a los estereotipos culturales, un filósofo continental europeo tiene muchas más probabilidades de ser tomado en serio si produce algo que les parezca «autóctono» a los académicos y a los intelectuales indígenas, principalmente del lado de la filosofía continental. El camino más fácil para alcanzar un mínimo de fama no se encuentra en el razonamiento analítico, por sagaz que éste sea, ni incluso en la erudición, por amplia que

ella sea, sino en la posesión de algo extraño y maravilloso que tenga un «sabor local».

Incluso en lo que respecta a la filosofía no-analítica, el tono exclusivista es una debilidad de la principal corriente contemporánea. Rorty nos informa de que «un distinguido filósofo analítico [...] afirmaba que la "higiene intelectual" requería que no se leyesen los libros de Derrida y de Foucault» (1982, p. 24). Putnam afirma que él había llegado a comprender «que la filosofía analítica no se caracterizaba ya por una serie de cuestiones o de nuevos e incitantes enfoques de esas cuestiones, sino por el consejo que los profesores daban a sus alumnos sobre lo que *no* debían leer». A lo cual añade, y con razón, que tal indiferencia es especialmente deplorable cuando afecta a pensadores no-analíticos pero absolutamente racionalistas tales como Habermas (Putnam, 2007, pp. 2-3). Como ya indiqué en el capítulo VI.4, si la filosofía analítica sigue conservando su general ventaja sobre sus rivales en términos de claridad, esa claridad ha de tener un carácter sustantivo (conceptual, argumentativo) más que meramente estilístico (literario). Lo cual no quiere decir que todos debiéramos devorar tantas obras continentales como nos fuera posible. *¡Ars longa, vita brevis!* Pero sí significa, sin embargo, que la condena, por no decir el desprecio, no puede basarse en un recorrido superficial de los textos continentales, sino que ha de estar fundada en un examen razonablemente riguroso de sus méritos lógicos y conceptuales. Tal es, por tanto, la prerrogativa de autores tales como Mulligan, Philipse, Searle y Tugendhat, que han sabido realizar un duro trabajo.

3. ¿HACIA DÓNDE VA LA FILOSOFÍA ANALÍTICA?

Dado que los filósofos analíticos no desean al parecer levantar barreras contra otras tradiciones alternativas, ¿queda todavía algún punto que pudiera distinguirlos de sus colegas? ¿Sigue siendo «la filosofía analítica» una categoría útil? ¿O acaso la etiqueta y la distinción analítica/continental han sobrevivido a su anterior utilidad?

Cuando se plantea la cuestión de si la filosofía analítica debería seguir manteniendo su distinción de otros modos de filosofar, nos topamos inmediatamente con posturas opuestas. En un extremo se encuentran los comentaristas mencionados al comienzo de la introducción. Entre éstos se incluye un pionero de la filosofía analítica como Von Wright, quien se lamenta de su estado de extinción desde el momento en que ésta perdió su identidad distintiva.

Contra esta postura se alinean en ambos lados los que consideran que la construcción de puentes entre la filosofía analítica y la continental es inútil o tal vez injusta. En esta posición se encuentran muchos filósofos continentales, notablemente Rorty, para quien la división analítica/continental se ha convertido en un instrumento posiblemente permanente pero igualmente inofensivo de la filosofía occidental (1982, cap. 12; y de manera similar se expresa Rockmore, 2004, p. 474). Inesperadamente, encontramos también aquí a Williams, quien mantiene que la filosofía analítica ha superado algunas de sus «limitaciones iniciales» con respecto a la filosofía política, pero niega que «la reforma la haya cambiado o la cambiará hasta hacerla irreconocible». Y lo que es más, aunque la filosofía analítica no tenga unos «límites definidos», ni siquiera una visión panorámica de su alcance podría coincidir con un período filosófico (2006, p. 167).

A diferencia de Von Wright, la mayoría de los que cuestionan la viabilidad continuada de una categoría separada de la filosofía analítica y de la división analítica/continental, piensan que, filosóficamente hablando, este desarrollo es positivo. Muchos de ellos invocan y algunos han contribuido a los intentos de tender puentes entre las dos. Algunas veces, por ejemplo en el caso de una serie de artículos reunidos en Prado (2003), esos puentes parecen más bien torres (construidas a toda prisa) para un asalto a la filosofía analítica. Nada se gana, sin embargo, con el hecho de la existencia de algunos pensadores que genuinamente hayan intentado sintetizar las dos posturas, o al menos mediar entre ellas, como es el caso de Føllesdal, Tugendhat, Dreyfus, Charles Taylor, Cavell y Mulhall.

¿Muestra esto que las barreras han quedado finalmente destruidas? Creo que no. Mientras que esas diversas síntesis son concienzudas e interesantes, es justo decir que no han establecido la agenda del lado analítico o del lado continental. No han producido efectivamente ningún cambio sísmico que fuera capaz de conducir hacia el proverbial término medio. Ni siquiera es claro a qué podría equivaler ese término medio. Una posibilidad es que lo fuera una filosofía post-analítica, es decir, filosofía continental presentada por comentaristas anglófonos que se refirieran a pensadores como Wittgenstein, Quine y Davidson (p. ej., Taylor, Cavell y Mulhall). Otra es la «filosofía post-continental», la filosofía de apóstatas pensadores tales como Hegel, Husserl o Heidegger, que incorporasen temas o ideas continentales a un modo de filosofar puramente analítico (p. ej., Føllesdal y Tugendhat). Para bien o para mal, ninguna de las opciones parece viable de momento. Incluso aunque conjuntamente logra-

ran minimizar algunas diferencias doctrinales, seguirían siendo impotentes para superar las profundas diferencias metodológicas, estilísticas e institucionales que las separan.

Cabría realizar semejante hazaña mediante una comunicación leal entre los representantes más emblemáticos de ambos lados. Pero examinemos los famosos debates directos entre filósofos analíticos y continentales. Algunos de ellos han sido ya introducidos en este libro. Pero la lista completa tendría que haber incluido los siguientes:

— Revisión de Ryle de *Ser y tiempo* de Heidegger;
— ataque de Carnap a «La nada nadea» de Heidegger;
— encuentro en Royaumont 1958 entre filósofos británicos y franceses;
— ataque de Bar-Hillel a la apropiación de Habermas de la teoría de los actos de habla;
— barullo entre Searle y Derrida sobre la teoría de los actos de habla de Austin y la pretendida ubicuidad de la escritura;
— protesta contra la concesión a Derrida del doctorado *honoris causa* en Cambridge;
— *consecuencias del caso Sokal.*

Convendría tener en cuenta dos observaciones. Considerando el amplio perfil de la distinción analítica/continental, estas confrontaciones han sido pocas y aisladas. Por otra parte, hay poco fundamento para esperar que, incluso ahora, estas posturas pudieran ser conjugadas de manera amistosa, o que en cualquier caso nos halláramos más cerca de poder conducirlas de manera más controlada y fructífera. Por ejemplo, pese a su tan cacareado «entrenamiento analítico», recientes defensores anglófonos de Heidegger se siguen mostrando remisos a reconocer algunos puntos importantes: el artículo de Carnap no se apoya simplemente en el verificacionismo, sino que tiene también en cuenta modos diversos de dar sentido al *dictum* de Heidegger a los que rechaza por razones dignas de crédito. Igualmente parecen pensar que una sentencia inserta en un tratado filosófico no puede ser condenada como un sinsentido simplemente por el hecho de que sea posible asignar un significado a esta concreta *combinación de palabras* (o el significado que a uno le plazca), incluso si entenderla de esa manera no pudiera en modo alguno soportar el peso argumentativo que necesitaba en su contexto original.

O consideremos la reunión más extensa entre filósofos analíticos y continentales. Cabría discutir sobre si la respuesta de Searle (1977) a la

crítica de Austin planteada por Derrida (1972) es dura pero justa (como yo pienso), o innecesariamente áspera. Pero no se ha planteado la menor discusión en torno al hecho de que la reacción de Derrida (1988) equivale a un rechazo total a comprometerse con cuestiones de este tipo a un nivel racional. En lugar de eso, el contenido de ésta no es más que una serie de oscuras evasiones, lamentaciones y juegos de palabras. Derrida sugiere que el reconocimiento de ayuda por parte de Searle juntamente con su respuesta, indican una total carencia de responsabilidad y de integridad intelectual. Y acaba atribuyendo esa respuesta a una ficticia «SARL» (*Societé à Responsabilité Limitée*), una Sociedad Limitada o Sociedad con Responsabilidad Mínima.

En resumen, los intercambios entre las dos facciones han empeorado las cosas en lugar de mejorarlas. Si la experiencia pasada sirve de algo, los compromisos serios entre la filosofía analítica y la continental no conducirán a una conciliación, sino a un alejamiento aún más prolongado. Tal vez sean los términos de ese compromiso lo que haya que condenar. Dummett ha propuesto recientemente que la división analítica/continental podría quedar superada mediante la fundación de una revista en la que un filósofo analítico escribiera un artículo seguido de una respuesta «continental», o viceversa. Estoy lejos de confiar en que este procedimiento pudiera superar la imposibilidad de comunicación que tan acertadamente deplora Dummett. Muy probablemente, el resultado de todo esto sería como lo describe Marconi en una discusión posterior al artículo de Dummett. Respondiendo a un artículo continental, el comentarista analítico se embarcaría en una oleada de interrogaciones: «¿Qué quiere usted decir con esto?», «¿Cuál es su justificación para ello», y «¿De qué manera hemos de entender lo que viene a continuación?». El interlocutor continental que tuviera que responder a un texto analítico ignoraría, en cambio, la esencia o el *quid* general, elegiría algún pequeño detalle, y se embarcaría en una serie de comentarios relativos a los aspectos etimológicos o históricos que rodeaban a la cuestión principal.

El hecho de que el contraste analítico/continental se haya tornado obsoleto, no se debe a que los filósofos se hayan embarcado en una nueva y más prometedora síntesis, sino tal vez al hecho de que este contraste haya sido simplemente superado por otras divisiones. Así, se ha sugerido que la distinción analítica/continental no sea ya relevante, que la actual línea de fractura en la filosofía actual sea la existente entre naturalistas y no-naturalistas. No deja de ser sorprendente, además, que esta sugerencia haya sido bien acogida en los dos lados de la línea divisoria.

Comentando a los filósofos kantianos de Oxford en la línea de Strawson, un naturalista analítico como Papineau escribe:

> [...] una nueva y potencialmente más fructífera división está emergiendo en el seno de la filosofía de habla inglesa. En lugar de la antigua separación de la filosofía en analítica-continental, tenemos ahora la oposición entre naturalistas y neo-kantianos. Los naturalistas ven en la ciencia el punto de partida para la filosofía. Los neo-kantianos comienzan en cambio por la consciencia. Pero al menos cada una de las perspectivas puede entender hasta dónde llega la otra (2003, p. 12).

Similarmente, un post-analítico no-naturalista como Glendinning escribe:

> Tal vez el género dominante en la actual filosofía analítica al menos en América, aunque también se da aquí en Inglaterra, sea el naturalismo filosófico. Es precisamente la tradición opuesta a aquello en que yo estoy colocado, la tradición post-kantiana, la que no acierta a ver ese tipo de continuidad entre filosofía y ciencia. Para mí, y pienso que también para muchos otros, es en este contexto donde se plantean y discuten las cuestiones más actuales y fundamentales. Y ésta es la razón de que el interés por demarcar a la filosofía analítica de la continental vaya perdiendo importancia y se vaya viendo abandonado por más y más personas dentro de la profesión (2002, pp. 214-215).

Lo que de aquí emerge tiene puntos de contacto con la idea atacada en el capítulo V: que a menos que la filosofía analítica fuera definida mediante unas determinadas doctrinas, no se la podría considerar como un verdadero movimiento filosófico. Y la propuesta es ésta: puesto que la filosofía analítica no se deja ya definir por referencia a determinadas doctrinas, la división analítica/continental debería ser reemplazada por una distinción doctrinal que subrayase la ausencia real de línea divisoria.

Aunque apreciando las razones que hay detrás de esta propuesta, no las considero sin embargo aplastantes. Uno de mis reparos surge de la consideración del final de la cita de Papineau, quien pone el acento en el hecho de que, con todo, las posturas opuestas en una disputa filosófica se entienden sin embargo entre sí. Y con respecto a los naturalistas y no-naturalistas dentro de la filosofía analítica se lamenta de «que el hecho de que sigan o no manteniendo el contacto entre ellos, queda aún por ver». Los compromisos filosóficos dependen de un contexto compartido de supuestos básicos o al menos de una voluntad de debatir cuestiones conflictivas subyacentes. Si la obra de John Campbell *Reference and Conscioussness* es algo a evitar, las perspectivas para la continuación del diálogo tampoco son de color de rosa». ¿Por qué?

Porque los «ideales básicos que estructuran la argumentación general de Campbell le resultarán extraños al lector naturalista, por lo cual éste desplegará una actitud de rechazo a explicarlos a una audiencia más amplia». Dejando de lado este caso particular, puedo subrayar este *tipo* de frustración, puesto que una buena parte de la filosofía analítica contemporánea no es tan transparente como podría y debería ser, y no logra por tanto alcanzar su deber de dar cuenta de sus supuestos. Separándome de Papineau, sin embargo, tengo la sensación de que la falta de claridad se da también entre los naturalistas, aunque tal vez en un grado menor, y que la tendencia a dar *sus* supuestos simplemente por sentados les afecta a ellos en un grado aún mayor.

Y lo que es más importante, Papineau lleva razón al valorar la importancia de la comunicación mutua. Mas seguramente esa comunicación es considerablemente más fácil entre los naturalistas y los no-naturalistas, que argumentan con espíritu analítico, que entre los filósofos analíticos de cualquier *couleur* y la mayoría de sus colegas continentales. Si Papineau encuentra dificultades genuinas en la comprensión de Campbell, se encontraría absolutamente perdido en la lectura de pensadores continentales como Lacan, Deleuze o Guattari.

La filosofía no se propone compartir doctrinas, sino mantener un debate racional y civilizado incluso sobre las propias y más preciadas suposiciones. Tal debate sigue siendo más fácil entre los filósofos analíticos que entre los pensadores analíticos y los continentales.

Y esto me lleva a una cuestión final, una cuestión que es más propia de la metafilosofía prescriptiva que de la descriptiva. ¿Deberíamos tratar deliberadamente de superar las actuales barreras que aún separan a la filosofía analítica de la filosofía continental y tradicionalista, al igual que del pragmatismo, en la medida en que éste constituye un movimiento con el mismo nivel de generalidad?

Un mensaje de este libro afirma que la corriente principal anglófona de la filosofía analítica debería abandonar algunos de sus aires de superioridad. Pero la razón de ello no es la que se ofrece a menudo: que la filosofía continental es *mejor* de lo que generalmente se piensa. No estoy en posición de pronunciarme sobre esto con autoridad, aunque mi evidencia no apoya semejante afirmación. La cuestión es más bien que la filosofía analítica contemporánea es *peor* de lo que la mayoría de sus seguidores quisieran creer; en cualquier caso, no es tan buena como pudiera y debiera ser.

Sin duda, hay ahora expositores muy competentes de la filosofía continental, sobre todo filósofos anglófonos con una cierta formación analítica. Pero las voces genuinamente continentales y originales en

este campo, en la medida en que algunas perduran, me parecen ser tan oscuras como siempre. Igualmente me parece que su impacto intelectual es decadente. Si la filosofía analítica está en crisis, la filosofía continental se enfrenta con serios problemas. Modificando la vieja broma de Willy Brandt sobre el capitalismo y el socialismo: La filosofía analítica está mirando al abismo. ¿Y qué es lo que ve? ¡La filosofía continental!

Al igual que Baldwin (2006), pienso que no se debería consumir energía fortificando y patrullando las fronteras entre la filosofía analítica y la continental, sino permanecer fieles a las virtudes de «claridad y rigor que caracterizan a una mentalidad abierta». Habría que estar siempre atento a las ideas interesantes sin importar su procedencia, y exigir a su vez que fuesen presentadas de manera tal que propiciaran un debate fructífero.

Todo esto debería ser incontrovertible. Pero cabría extraer aún una conclusión bastante más atractiva. No hay ningún imperativo *intelectual* abrumador que impulse la filosofía analítica a alterar su curso con el exclusivo fin de lograr un acercamiento a otras corrientes filosóficas, la asimilación de otros estilos intelectuales o el reconocimiento de otras disciplinas académicas. Aunque esta operación pueda significar una cierta ventaja al reconstruir la filosofía como una esfera unificada de discurso, esta maniobra no debe realizarse a expensas del rigor, la claridad, la erudición y la honestidad intelectual. Según esto, ni la división ni la síntesis deberían ser utilizadas por su propio valor, sino simplemente como cualidad filosófica. Lo que la filosofía analítica necesita no es un giro deliberado hacia los modos de pensamiento tradicionalista o pragmatista, sino hacia la filosofía analítica en un sentido diferente: atractiva y comprometida en lugar de escolástica y aislacionista, colegial, no-dogmática y de mentalidad abierta en lugar de partidista y exclusivista.

La filosofía analítica puede vanagloriarse de sus logros sin necesidad de sucumbir a preconcepciones sobre ella misma y sobre la «otra» filosofía continental. Liberada de sus excesos y debilidades, sigue siendo capaz de avanzar no sólo en la resolución de problemas filosóficos tradicionales, sino también en los relativos a la auto-comprensión humana. Finalmente, puede facilitar la participación de manera clara y convincente en debates no-filosóficos. La filosofía analítica podría hacer bastante más que el mero hecho de tomarse en serio su reconocida vocación de pensamiento crítico: buscar la manera de mejorar el debate en otras áreas, pero de tal forma que tuviera que comprometerse caso por caso con los detalles de esos debates y no limitar-

se simplemente a legislar desde fuera sobre la base de generalidades preconcebidas. Cuando se le preguntó en una fiesta a qué se dedicaba, un filósofo analítico respondió: «A clarificar algunos conceptos. A introducir algunas distinciones. Es una manera de vivir» (SWIFT, 2001, p. 42). Para tener opción a un aumento de un salario hay que poner todas estas actividades al servicio de la resolución de las dificultades conceptuales en todas las situaciones de la vida a fin de poder construir y presentar argumentos sobre las cuestiones pertinentes. Y si, contrariamente a mis expectativas, son los ontólogos más que los físicos los que pueden pronunciarse sobre la constitución última de la realidad, yo sería el último en envidiarles tan suculenta ventaja.

Un remedio para los males que actualmente afectan a la filosofía analítica puede consistir simplemente en recuperar algunas de las virtudes de sus anteriores estadios. Pese a la amable imagen de la filosofía analítica, sus inspiradas figuras del pasado no nos han legado una serie de demostraciones indiscutibles o de argumentos noqueantes. Pero nos han mostrado la manera de cuestionar supuestos ya arraigados y de resolver de manera sorprendente determinadas confusiones por un camino que no deja de ser sorprendente, innovador e iluminativo; igualmente nos han indicado el modo de abordar problemas complejos y fundamentales por una vía que es a la vez clara, profunda y honesta. En su mejor expresión, la filosofía analítica se conforma al ideal de Russell de «un frío acero en la mano de la pasión» (MONK, 1996a, p. 262). En una época en la que ideologías religiosas y dogmas económicos gobiernan el planeta con escasa consideración de la lógica o de la ciencia, la filosofía analítica podría tener incluso efectos beneficiosos en una esfera más amplia, en el supuesto de que estuviera dispuesta a matar unos cuantos monstruos intelectuales.

BIBLIOGRAFÍA

Adorno, T. W., *et al.* (eds.) (1969): *Der Positivismusstreit in der deutschen Soziologie*, Luchterhand, Neuwied y Berlín (trad. ingl. *The Positivist Dispute in German Sociologie*, Heinemann, Londres, 1970).

Agostini, F. D. (1997): *Analitici e Continentali*, Raffaello Cortina, Milán.

Alcoff, L., y Potter, E. (eds.) (1993): *Feminist Epistemologies*, Routledge, Londres.

Anderson, R. L. (2005): «Neo-Kantianism and the Roots of Anti-Psychologism», *British Journal for the History of Philosophy*, n.° 13, pp. 287-324.

Annas, J. (2004): «Ancient Philosophy for the Twenty-First Century», en B. Leiter (ed.), *The Future for Philosophy*, Oxford University Press, pp. 25-43.

Anscombe, G. E. M. (1958): «Modern Moral Philosophy», *Philosophy*, n.° 33, pp. 1-19.

Apel, K. O. (1980): *Towards the Transformation of Philosophy*, Routledge & Kegan Paul, Londres.

Armstrong, D. (1990 [1980]): «The Causal Theory of the Mind», en W. Lycan (ed.), *Mind and Cognition*, Blackwell, Oxford, pp. 37-47.

— (1983): *What is a Law of Nature?*, Cambridge University Press.

— (1997): *A World of States of Affairs*, Cambridge University Press.

Aschenberg, R. (1982): *Sprachanalyse und Transzendentalphilosophie*, Klett-Cotta, Stuttgart.

Atterton, P., y Calarco, M. (eds.) (2004): *Animal Philosophy*, Continuum, Londres.

Austin, J. L. (1970): *Philosophical Papers*, Oxford University Press.

Ayer, A. J. (1947 [1936]): *Lenguaje, Verdad y Lógica*, Eudeba, Buenos Aires.

— (1947): *Thinking and Meaning*, Lewis, Londres.

— (1953): *El positivismo lógico*, Fondo de Cultura Económica, México.

— (1991): «An interview with A. J. Ayer», en A. P. Griffiths (ed.), *A. J. Ayer: Memorial Essays*, Cambridge University Press, pp. 209-226.

Ayer, A. J., *et al.* (1956): *The Revolution in Philosophy*, Macmillan, Londres.

Ayers, M. (1978): «Analytical Philosophy and the History of Philosophy», en Rée, Ayers y Westoby, pp. 42-66.

Babich, B. E. (2003): «On the Analytic/Continental Divide in Philosophy», en Prado, 2003b, pp. 63-104.

Baggini, J., y Strangroom, J. (eds.) (2002): *New British Philosophy: the Interviews*, Routledge, Londres.

Baker, G. P. (1988): *Wittgenstein, Frege and the Vienna Circle*, Blackwell, Oxford.

Baker, G. P., y Hacker, P. M. S. (1983): *Frege: Logical Excavations*, Blackwell, Oxford.

— (1984): *Language, Sense and Nonsense*, Blackwell, Oxford.

Baldwin, T. (1990): *G. E. Moore*, Routledge, Londres.

— (2001): *Contemporary Philosophy: Philosophy in English since 1945*, Oxford University Press.
— (2006): «Editorial», *Mind*, n.º 115.
BEANEY, M. (2003): «Analysis», en E. N. Zalta (ed.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Edición Verano, http://plato.stanford.edu/archives/sum2003/entries/analysis/.
— (2007): *The Analytic Turn: Analysis in Early Analytic Philosophy and Phenomenology*, Routledge, Londres.
BECK, L. (ed.) (1962): *La Philosophie Analytique. Cahiers de Royaumont*, IV, Editions de Minuit, París.
BECKERMANN, A. (2001): *Analytische Einführung in die Philosophie des Geistes*, Walter de Gruyter, Berlín.
— (2004): «Einleitung», en P. Prechtl (ed.), *Grundbegriffe der Analytischen Philosophie*, Metzler, Stuttgart, pp. 1-12.
BELL, D. (1999): «The Revolution of Moore and Russell: A very British Coup?», en O'Hear, pp. 193-208.
BELL, D., y COOPER, N. (eds.) (1990): *The Analytic Tradition*, Blackwell, Oxford.
BENEKE, F. E. (1974 [1831]): «Kant und die philosophische Ausgabe unserer Zeit», en J. Kopper y R. Malter (eds.), *Immanuel Kant zu Ehren*, Suhrkamp, Francfort.
BEN-MENAHEM, Y. (2005): «Introduction», en Y. Ben-Menahem (ed.), *Hilary Putnam*, Cambridge University Press, pp. 1-16.
BEN-YAMI, H. (2004): *Logic and Natural Language*, Ashgate, Aldershot.
BENNETT, J. (1966): *Kant's Analytic*, Cambridge University Press.
BENTHAM, J. (1983 [1817]): *Chrestomathia*, Oxford University Press.
BERGMANN, G. (1945) «I. A Positivistic Metaphysics of Consciousness», *Mind*, n.º 44, pp. 193-226.
BERLIN, I. (1950): «Logical Translation», en *Concepts and Categories*, Oxford University Press, pp. 56-80.
BIERI, P. (2005): «Was bleibt von der Analytischen Philosophie, wenn die Dogmen gefallen sind?», CD-Rom, Einstein Forum, Postdam.
BILETZKI, A., y MATAR, A. (eds.) (1998): *The Story of Analytic Philosophy*, Routledge, Londres.
BLANSHARD, B. (1962): *Reason and Analysis*, Open Court, La Salle.
BLACK, M. (1933): «Philosophical Analysis», *Proceedings of the Aristotelian Society*, n.º 33, pp. 237-258.
BLACKBURN, S. (2005): *Truth: a Guide for the Perplexed*, Allen Lane, Londres.
BLUMBERG, A., y FEIGL, H. (1931): «Logical Positivism: a New Movement in European Philosophy», *Journal of Philosophy*, n.º 28, pp. 281-296.
BOGHOSSIAN, P. (1996): «What the Sokal Hoax Ought to Teach us», *Times Literary Supplement*, n.º 13, pp. 14-15.
— (2006): *Fear of Knowledge: against Relativism and Constructivism*, Oxford University Press.
BOLZANO, B. (1974 [1810]): *Beiträge zu einer begründeteren Darstellung der Mathematik (Contribuciones a una presentación más sólida de la matemática)*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt.
— (1834): *Lehrbuch der Religionswissenschaft (Libro de texto de la ciencia de la religión)*, Seidel, Sulzbach, 4 vols.
— (1972 [1837]): *Wissenschaftslehre*, Seidel, Sulzbach, 4 vols.; selección, trad. y ed. de R. George, en *Theory of Science*, Blackwell, Oxford.

(1950 [1851]): *Paradoxien des Unendlichen*, Reclam, Leipzig; repr. Meiner, Hamburgo, 1975; trad. con introd. por D. A. Steele, *Paradoxes of the Infinite*, Routledge. Londres y New Haven.

BONJOUR, L. (1998): *In Defense of Pure Reason*, Cambridge University Press.

BOOLE, G. (1982 [1854]): *Investigación sobre las leyes del pensamiento*, Paraninfo. Madrid.

BORRADORI, G. (1994): *The American Philosopher*, Chicago University Press.

BOTTON, A. de (2001): *The Consolation of Philosophy*, Penguin, Londres.

BOUVERESSE, J. (1983): «Why I am so Very Unfrench», en A. Montefiori (ed.), *Philosophy in France Today*, Cambridge University Press.

— (2000): «Reading Rorty: Pragmatism and its Consequences», en R. Brandom (ed.). *Rorty and His Critics*, Blackwell, Oxford, pp. 129-146.

BRANDOM, R. (2002): *Tales of the Mighty Dead*, Harvard University Press, Cambridge.

— (2006): «Between Saying and Doing: Towards an Analytic Pragmatism», *The John Locke Lectures*, www.pitt.edu/brandom/locke/index.html.

BRENTANO, F. (1973 [1874]): *Psychologie vom Empirischen Standpunkte*, Meiner. Hamburgo.

— (1955 [1889]): *Vom Ursprung sittlicher Erkenntnis*, Duncker & Humblot, Leipzig; 4.ª ed., O. Kraus (ed.), Meiner, Hamburgo; trad. ingl. R. M. Chisholm y E. H. Schneewind, *The Origin of our Knowledge of Right and Wrong*, Routledge, Londres, 1969.

BROAD, C. D. (1925): *Mind and its Place in Nature*, Routledge & Kegan Paul, Londres.

— (1930): *Five Types of Ethical Theory*, Routledge & Kegan Paul, Londres.

BROGAN, W., y RISSER, J. (eds.) (2000): *American Continental Philosophy*, Indiana University Press, Bloomington.

BUBNER, R. (1996): «Gedanken uber die Zukunft der Philosophie», *Deutsch Zeitschrift fur Philosophie*, pp. 743-757.

BUNNIN, N., y TSUI-JAMES, E. P. (eds.) (1996): *The Blackwell Companion to Philosophy*, Blackwell, Oxford.

BURGE, T. (1979): «Individualism and the Mental», *Midwest Studies in Philosophy*, n.º 4, pp. 73-121.

— (2003): «Logic and analyticity», en Glock *et al.* (eds.), *Fifty years of Quine's «Two dogmas»*, Grazier Philosophische Studien, n.º 66, pp. 129-249.

BUTLER, R. J. (ed.) (1962): *Analytical Philosophy*, Blackwell, Oxford.

CARL, W. (1994): *Frege's Theory of Sense and Reference*, Cambridge University Press.

CARNAP, R. (1969 [1928]): *Der Logische Aufbau der Welt (The Logical Structure of the World or Pseudoproblems in Philosophy)*, trad. R. A. George, University of California Press, Berkeley.

— (1959 [1932]): «The Elimination of Metaphysics through Logical Analysis of Language», en *Ayer*, pp. 60-81.

— (1934a): «Theoretischen Fragen und praktische Entscheidungen», *Natur und Geist*, n.º 2, pp. 257-260.

— (1934b): «On the Character of Philosophical Problems», *Philosophy of Science*, I, pp. 5-19.

— (1936a): «Die Methode der logischen Analyse», en *Actes du huitième Congrès International de Philosophie à Prague 2-7 Septembre 1934*, Orbis, Praga, pp. 142-145.

— (1936b): «Von der Erkenntnistheorie zur Wissenschaftslogik», *Actes du Congrès International de Philosophie Scientifique*, Hermann & Cie, París, pp. 36-41.

— (1937): *The Logical Syntax of Language*, Routledge & Kegan Paul, Londres.
— (1956): *Meaning and Necessity*, University of Chicago Press.
— (1963): «Intellectual Autobiography», en P. Schilpp (ed.), *The Philosophy of Rudolf Carnap*, Library of Living Philosophers, vol. XI, Open Court, La Salle, pp. 1-84.
— (1964): «Interview mit Rudolf Carnap (1964)», en W. Hochkeppel (ed.), *Mein Weg in die Philosophie*, Reclam, Stuttgart, pp. 133-147.
CARNAP, R., HAHN H., y NEURATH, O. (1981 [1929]): «Wissenschaftliche Weltauffassung: Der Wiener Kreis», en O. Neurath, *Gesammelte Philosophische und Methodologische Schriften*, vol. 1, Hölder-Pilcher-Tempsky, Viena, pp. 299-336.
CARTWRIGHT, N., CAT, J., FLECK, K., y UEBEL, T. (1996): *Otto Neurati: Between Science and Politics*, Cambridge University Press.
CARTWRIGHT, N., y CAT, J. (1998): «Otto Neurathi», en *Craig*, pp. 813-816.
CASSIRER, E. (1921): *Zur Einsteinschen Relativitätstheorie*, Bruno Cassirer, Berlín.
CHALMERS, D. (1999 [1996]): *La mente consciente,* Gedisa.
CHARLTON, W. (1991): *The Analytic Ambition,* Blackwell, Oxford.
CHOMSKY, N. (1999 [1965]): *Aspectos de la teoría de la sintaxis*, Gedisa, Barcelona.
— (1979): *Language and Responsibility*, Harvester, Brighton.
CHURCHLAND, P. M. (1981): «Eliminative Materialism and the Propositional Attitudes», *Journal of Philosophy*, n.° 78, pp. 67-90.
COFFA, A. (1991): *The Semantic Tradition*, Cambridge University Press.
COHEN, J. L. (1986): *The Dialogue of Reason*, Oxford University Press.
COLLINGWOOD, R. G. (1939): *An Autobiography*, Oxford University Press.
— (1940): *An Essay on Metaphysics*, Claredon Press, Oxford.
COOPER, D. E. (1994): «Analitical and Continental Philosophy», *Proceedings of the Aristotelian Society*, n.° 94, pp. 1-18.
CORRADINI, A., GALVAN, S., y LOWE, E. J. (eds.) (2006): *Analytic Philosophy without Naturalism*, Routledge, Londres.
COTTINGHAM, J. (2003): *The Meaning of Life*, Routledge, Londres.
CRAIG, E. (1990): *Knowledge and the State of Nature*, Clarendon Press, Oxford.
— (ed.) (1998): *The Routledge Encyclopedia of Philosophy*, Routledge, Londres.
CRITCHLEY, S. (1998): «Introduction: What is Continental Philosophy», en Critchley y Schroeder, pp. 1-17.
— (2001): *Continental Philosophy: a Very Short Introduction*, Oxford University Press.
CRITCHLEY, S., y SCHROEDER W. R. (eds.) (1998): *A Companion to Continental Philosophy*, Blackwell, Oxford.
CZOLBE, H. (1855): *Neue Darstellung des Sensualismus*, Teubner, Leipzig.
DAHMS, H. J. (1994): *Positivismusstreit*, Suhrkamp, Fráncfort.
DANCY, J. (2004): *Ethics without Principles*, Oxford University Press.
DANCY, R. M. (1983): «Alien Concepts», *Synthese*, n.° 56, pp. 283-300.
DANNEBERG, L., KAMLAH, A., y SCHÄFER, L. (eds.) (1994): *Hans Reichenbach und die Berliner Gruppe*, Vieweg, Brunswick.
DANTO, A. (1967): «Naturalism», en Edwards, pp. 448-450.
DAVIDSON, D. (1980): *Essays on Actions and Events*, Oxford University Press.
– (1984a): *Expressing Evaluations*, The Lindley Lecture (monograph), University of Kansas Press.
— (1984b): *Inquiries into Truth and Interpretation*, Oxford University Press.
— (1994): «Donald Davidson», en S. Guttenplan (ed.), *A Companion to the Philosophy of Mind*, Blackwell, Oxford, pp. 231-236.

— (1999): «Intellectual Autobiography», en L. E. Hahn (ed.), *The Philosophy of Donald Davidson,* Library of Living Philosophers, vol. XXVII, Open Court, Chicago, pp. 3-79.
DAVIES, S. (1998): «Art, Definition of», en Craig, pp. 464-468.
DAWKINS, R. (1998): «Postmodernism Disrobed», *Nature*, n.º 394, pp. 141-143.
DENNETT, D. (1991): «The Brain and its Boundaries», *Times Literary Supplement,* de 10 de mayo de 1991.
DERRIDA, J. (1967): *De la Gramatología,* Siglo XXI, Buenos Aires.
— (1977 [1972]): «Signature, Event, Context», *Glyph*, n.º I, pp. 172-197.
— (1988): *Limited Inc*, Northwestern University Press, Evanston.
— (2000): «Response to Moore», en *Ratio*, n.º XIII, pp. 381-383.
DEVITT, M. (1996): *Coming to Our Senses: a Naturalistic Programme for Semantic Localism*, Cambridge University Press.
DIPERT, R. (1998): «Logic in the 19th Century», en Craig, pp. 722-729.
DUMMETT, M. A. E. (1981 [1973]): *Frege: Philosophy of Language*, Duckworth, 2.ª ed.. Londres.
— (1978): *Truth and other Enigmas*, Duckworth, Londres.
— (1981): *The Interpretation of Frege's Philosophy*, Duckworth, Londres.
— (1991): *Frege: Philosophy of Mathematics*, Duckworth, Londres.
— (1992): «The Metaphysics of Verificationism», en L. E. Hahn (ed.), *The Philosophy of A. J. Ayer*, Open Court, La Salle, pp. 129-148.
— (1993): *The Origins of Analytical Philosophy*, Duckworth, Londres.
— (2001): *On Immigration and Refugees*, Routledge, Londres.
— (2007): «The Place of Philosophy in European Culture» (de próxima publicación).
EDWARDS, P. (ed.) (1967): *The Encyclopedia of Philosophy*, Macmillan, Nueva York.
ENGEL, P. (1997): *La Dispute: une Introduction à la Philosophie Analytique*, Minuit, París.
EWING, A. C. (1937): «Meaninglessness», *Mind*, n.º 46, pp. 347-364.
FEIGL, H. (1981): *Inquiries and Provocations: Selected Writings 1929-1974,* Reidel, Dordrecht.
FEIGL, H., y SELLARS, W. (1949): *Readings in Philosophical Análisis*, Appleton-Century-Crofts, Inc., Nueva York.
FERRY, J. L., y RENAUT, A. (1985): *La Pensée 68. Essai sur l'anti-humanisme contemporain*, Gallimard, París.
FEYERABEND, P. (1975 [1992]): *Tratado contra el método*, tr. D. Ribes, Tecnos, Madrid.
FLORIDI, L. (ed.) (2004): *The Blackwell Guide to the Pilosophy of Computing and Information*, Blackwell, Oxford.
FODOR, J. (1974): «Special Sciences», *Synthese*, n.º 28, pp. 77-115.
— (1975): *The Language of Thought*, Crowell, Nueva York.
— (1987 [1994]): *Psicosemántica*, Tecnos, Madrid.
— (2003): *Hume Variations*, Oxford University Press.
FØLLESDAL, D. (1997): «Analytic Philosophy: What is It and Why Should One Engage in It?», en Glock, 1997c, pp. 193-208.
FOSTER, J. (1982): *The Case for Idealism*, Routledge & Kegan Paul, Londres.
FOTION, N. (2000): *John Searle*, Acumen, Teddington.
FOUCAULT, M. (1973): *The Order of Things*, Random House, Nueva York.
FRANK, P. (1935): «Die Prager Vorkonferenz 1934», *Erkenntnis*, n.º 5, pp. 3-5.
FREDE, M. (1987): *Essays in Ancient Philosophy*, Clarendon Press, Oxford.

FREGE, G. (1972 [1879]): *Conceptual Notation and Related Articles,* trad. y ed. de T. W. Bynum, Clarendon Press, Oxford.
— (1953 [1884]): *The Foundations of Arithmetic,* trad. J. L. Austin, Blackwell, Oxford.
— (1984 [1892]): «On Sense and Meaning», en B. McGuinness (ed.), *Collected Papers*, Blackwell, Oxford, pp. 157-177.
— (1966 [1893 y 1903]): *Grundgesetze der Arithmetik,* vols. I y II, Olms, Hildesheim.
— (1979): *Posthumous Writings*, Blackwell, Oxford.
— (1980): *Philosophical and Mathematical Correspondence*, Blackwell, Oxford.
— (1984): *Collected Papers*, Blackwell, Oxford.
— (1996): «Diary: Written by Professor Dr. Gottlob Frege in the Time from 10 March to 9 April 1924», *Inquiry*, vol. 39, pp. 303-342.
FRIEDMAN, M. (1997): «Philosophical Naturalism», *Proceedings and Addresses of the American Philosophical Association*, n.° 71, pp. 5-21.
— (1998): «Logical Positivism», en Craig, pp. 789-795.
— (2000): *A Parting of the Ways: Carnap, Cassirer, and Heidegger*, Open Court, Chicago.
GAARDER, J. (1996): *El mundo de Sofía*, Siruela, Madrid.
GADAMER, H. G. (1960): *Wahrheit und Methode*, Mohr, Tübingen.
— (1976 [1967]): *Philosophical Hermeneutics*, University of California Press, Berkeley.
GALLIE, W. B. (1964 [1956]): «Essentially Contested Concepts», *Philosophy and the Historical Understanding*, Chatto & Windus, Londres.
GARDNER, S. (1993): *Irrationality and the Philosophy of Psychoanalysis*, Oxford University Press.
GARRY, A. (2004): «Analytic Feminism», E. N. Zalta (ed.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Edición del Verano, http://plato.stanford.edu/archives(sum2004/entries/femapproach-analytic/.
GAYNESFORD, M. de (2006): *Hilary Putnam*, Acumen, Chesham.
GEACH, P. (1972): *Logic Matters*, Basil Blackwell, Oxford.
— (1977): *The Virtues*, Cambridge University Press.
GEIER, M. (1992): *Der Wiener Kreis*, Rowohlt, Reinbek.
GELLNER, E. (1959): *Words and Things*, Gollancz, Londres.
GILLIES, D. (1999): «German Philosopphy of Mathematics from Gauss to Hilberts», en O'Hear, pp. 167-192.
GLENDINNING, S. (1998a): «What is Continental Philosophy», en Glendinning, 1998b, pp. 3-20.
— (ed.) (1998b): *The Edinburgh Encyclopedia of Continental Philosophy*, Edinburgh University Press, Edimburgo.
— (2002): «The Analytic and the Continental», en Baggini y Stangroom, pp. 201-218.
— (2006): *The Idea of Continental Philosophy*, Edinburgh University Press, Edimburgo.
GLOCK, H.-J. (1994): «The Euthanasia Debate in Germany: what's the Fuss?», *Journal of Applied Philosophy*, n.° 11, pp. 213-224.
— (1996): *A Wittgenstein Dictionary*, Blackwell, Oxford.
— (1997a): «Kant and Wittgenstein: Philosophy, Necessity and Representation», *International Journal of Philosophical Studies*, n.° 5, pp. 285-305.
— (1997b): «Philosophy, Thought and Language», en J. Preston (ed.), *Thought and Language: Proceedings of the Royal Institute of Philosophy Conference*, Cambridge University Press, pp. 151-169.
— (ed.) (1997c): *The Rise of Analytic Philosophy*, Blackwell, Oxford.

— (1998): «Insignificant Others: the Mutual Prejudices of Anglophone and Germanophone Philosophers», en C. Brown y T. Seidel (eds.), *Cultural Negotiations*, Francke Verlag, Tubinga, pp. 83-98.
— (1999a): «Schopenhauer and Wittgenstein: Representation as Language and Will», en C. Janaway (ed.), *The Cambridge Companion to Schopenhauer*, Cambridge University Press, pp. 422-458.
— (1999b): «Vorsprung durch Logik: The German Analytic Tradition», en O'Hear, 1999, pp. 137-166.
— (2000): «Imposters, Bunglers and Relativists», en S. Peters, M. Biddiss y I. Roe (eds.), *The Humanities at the Millennium*, Francke Verlag, Tubinga, pp. 267-287.
— (2001): «Wittgenstein and Reason», en J. Klagge (ed.), *Wittgenstein: Biography and Philosophy*, Cambridge University Press, pp. 195-220.
— (2002): «"Claridad" no es bastante», en K. Puhl (ed.), *Wittgenstein and the Future of Philosophy: Proceedings of the 24th International Wittgenstein Symposium*, Hölder-Pichler-Tempsky, Viena, pp. 81-98.
— (2003a): *Quine and Davidson on Language, Thought and Reality*, Cambridge University Press.
— (2003b): «Strawson and Analytic Kantianism», en H. J. Glock (ed.), *Strawson and Kant*, Clarendon Press, Oxford, pp. 15-42.
— (2004): «Was Wittgenstein an Analytic Philosopher?», *Metaphilosophy*, n.º 35, pp. 419-444.
— (2007): «Relativism, Commensurability and Translatability», en *Ratio*, vol. XX, pp. 377-402.
GLOTZ, P. (1996): *Im Kern verrotett? Fünf vor zwölf an Deutchslands Universitäten*, DVA, Stuttgart.
GOTTLIEB, A. (2001): «Why We Need Philosophers», *The Spectator*, de 13 de enero de 2001, pp. 20-21.
GÖDEL, K. (2006 [1931]): «Sobre proposiciones formalmente indecidibles de los *Principia Mathematica* y sistemas afines», trad. L. M. Valdés y A. García Suárez, introd. de Manuel Garrido, Ediciones KRK, Oviedo.
GOODMAN, N. (1978): *Ways of Worldmaking*, Hackett, Indianapolis.
GRAYLING, A. (eds.) (1998): *Philosophy 2: Further Through the Subject*, Oxford University Press.
GREEN, K. (2001): «"Analysing Analysis", Critical Study of Hans-Johann Glock: *The Rise of Analytic Philosophy*», *Philosophia*, n.º 28, pp. 511-529.
GRICE, H. P. (1989): *Studies in the Way of Words*, Harvard University Press, Cambridge.
GRICE, H. P., y STRAWSON, P. F. (1956): «In Defense of a Dogma», *Philosophical Review*, n.º 65, pp. 141-158.
GRIFFIN, N. (1996): «Denoting Concepts in *The Principles of Mathematics*», en Monk y Palmer, 1996, pp. 23-57.
— (2001): *Selected Letters of Bertrand Russell*, Routledge, Londres.
HAAPARANTA, L, y NIINILUOUTO, I. (2003): *Analytic Philosophy in Finland*, Rodopi, Ámsterdam.
HABERMAS, J. (1973 [1963]): *Theory and Practice*, Beacon, Boston.
— (1979): *Communication and the Evolution of Society*, Heineman, Londres.
HACKER, P. M. S. (1996): *Wittgenstein's Place in Twentieth Century Analytic Philosophy*, Blackwell, Oxford.
— (1997): «The Rise of Twentieth Century Analytic Philosophy», en Glock, 1997c, pp. 51-76.

— (1998): «Analytic Philosophy: What, Whence and Whither», en Biletzki y Matar, 1998, pp. 3-34.

— (2001): *Wittgenstein: Connections and Controversies*, Oxford University Press.

— (2006): «"Soames" History of Analytic Philosophy», *Philosophical Quarterly*, n.º 56, pp. 121-131.

— (2007): «Analytic Philosophy: beyond the Linguistic Turn and Back Again», en Beaney, 2007, pp. 125-141.

HACKING, I. (1984): «Five Parables», en Rorty, Schneewind y Skinner, 1984, pp. 103-124.

— (1999): *The Social Construction of What?*, Harvard University Press, Cambridge.

HAHN, H. (1930): «Überflüssige Wesensheiten», en *Empirismus, Logik, Mathematik*, Suhrkamp, Francfort, pp. 21-37.

— (1980): *Philosophical Papers*, Reidel, Dordrecht.

HALLER, R. (1988): *Questions on Wittgenstein*, Routledge, Londres.

— (1991): «On the Historiography of Austrian Philosophy», en Uebel, 1991, pp. 41-50.

— (1993): *Neopositivismus*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt.

HAMILTON, W. (1859-1860): *Lectures on Metaphysics and Logic*, vol. III, Blackwood, Edimburgo y Londres.

HAMMER, E. (2003): «The Legacy of German Idealism», *British Journal for the History of Philosophy*, n.º 13, pp. 521-535.

HANFLING, O. (1987): *The Quest for Meaning*, Blackwell, Oxford.

— (2000): *Philosophy and Ordinary Language*, Routledge, Londres.

HANNA, R. (2001): *Kant and the Analytic Tradition*, Oxford University Press.

HARDCASTLE, G. L., y RICHARDSON, A. (eds.) (2003): *Logical Empiricism in America*, Minnesota Studies in the Philosophy of Science, XVIII, University of Minnesota Press.

HARE, P. (1988): *Doing Philosophy Historically*, Prometheus, Buffalo.

HARE, R. M. (1952): *The Language of Morals*, Oxford University Press.

— (1960): «A School for Philosophers», *Ratio*, vol. 2, pp. 107-120.

HARMAN, G. (1977): *The Nature of Morality*, Oxford University Press.

HART, H. L. A. (1962): *The Concept of Law*, Oxford University Press.

HART. W. D. (1990): «Clarity», en Bell y Cooper, 1990, pp. 197-222.

HEGEL, W. F. (1956 [1812-1816]): *La ciencia de la lógica*, trad. A. y R. Mondolfo, 2 vols., Hachette, Buenos Aires.

— (1988 [1821]): *Principios de la filosofía del derecho*, Edhasa, Barcelona.

HEIDEGGER, M. (1993 [1927]): *El ser y el tiempo*, trad. J. Gaos, Fondo de Cultura Económica, México.

HEMPEL, C. G. (1950): «The Empiricist Criterion of Meaning», en Ayer, 1959, pp. 108-129.

HENRICH, D. (2003): *Between Kant and Hegel*, Harvard University Press, Cambridge.

HINTIKKA, J. (1998): «Who is About to Kill Analytic Philosophy?», en Biletzki y Matar, 1998, pp. 253-269.

HONDERICH, T. (ed.) (2008 [2005]): *Enciclopedia Oxford de Filosofía*, trad. Carmen García-Trevijano, Tecnos, Madrid; 2.ª ed., 2008.

HOOKWAY, C. (1998): «Charles Sanders Peirce», en Craig, 1998, pp. 269-284.

HORKHEIMER, M. (1972 [1937]): «The Latest Attack on Metaphysics», trad. en *Critical Theory. Selected Essays*, Seabury, Nueva York, pp. 132-187.

HORKHEIMER, M., y ADORNO, T. W. (1947): *Dialektik der Aufklärung*, Querido, Ámsterdam; trad. *Dialectic of Enlightenment*, Verso, Londres, 1979.

HORNSBY, J. (1997): *Simple Mindedness*, Harvard University Press, Cambridge.
HOSPERS, J. (1991 [1973]): *Introdución al Análisis Filosófico*, Alianza, Madrid.
HÜGLI, A., y LÜBCKE, P. (1991): *Philosophielexikon*, Rowohlt, Reinbek.
HUNTER, J. D. (1991): *Culture Wars: the Struggle to Define America*, Basic Books, Nueva York.
HURKA, T. (2004): «Normative Ethics: Back to the Future», en Leiter, 2004c, pp. 246-264.
HUSSERL, E. (1999 [1900]): *Investigaciones lógicas*, Alianza, Madrid.
HYLTON, P. (1990): *Russell, Idealism and the Emergence of Analytic Philosophy*, Clarendon Press, Oxford.
— (1998): «Analysis in Analytic Philosohy», en Biletzki y Matar, 1998, pp. 37-55.
HYMAN, J. (2006): *The Objective Eye*, University of Chicago Press.
JACKSON, F. (1986): «What Mary Didn't Know», *Journal of Philosophy*, n.º 83, pp. 291-295.
— (1998): *From Metaphysics to Ethics: A Defence of Conceptual Analysis*, Clarendon Press, Oxford.
— (2003): «Among the Naturalists», *Times Literary Supplement*, n.º 12, septiembre, p. 32.
JACQUETTE, D. (2002): *Ontology*, Acumen, Chesham.
JAMES, W. (2007 [1907]): *Pragmatismo*, Alianza, Madrid.
JENKINS, S. (2001): «Have We all Lost the Nerve to Think?», *The Times*, de 3 de enero.
JUBIEN, M. (1997): *Contemporary Metaphysics*, Blackwell, Oxford.
KANT, I. (2010 [1783]): *Prolegómenos a toda metafisica futura*, Gredos.
— (1973 [1790]): *On a Discovery according to which any New Critique of Pure Reason has been made Superfluous by an Earlier One*, Johns Hopkins University Press, Baltimore.
— (2002 [1787]): *Crítica de la Razón Pura*, Tecnos, Madrid.
— (1992): «The Jäsche Logic», en *Lectures on Logic*, Cambridge University Press, pp. 517-640.
KANTERIAN, E. (2005): *Analytische Philosophie*, Campus, Fráncfort.
KATZ, J. J. (1990): *The Metaphysics of Meaning*, MIT Press, Cambridge.
KEIL, G. (2008): «Naturalism», en D. Moran (ed.), *A Companion to Twentieth Century Philosophy*, Routledge, Londres.
KEKES, J. (1980): *The Nature of Philosophy*, Blackwell, Oxford.
KENNY, A. J. P. (1995): *Frege*, Penguin, Hardmondsworth.
— (2005): «The Philosopher's History and the History of Philosophy», en Sorell y Rogers, pp. 15-24.
KIM, J. (2003): «The American Origins of Philosophical Naturalism» *Journal of Philosophical Research*, pp. 83-98.
— (2004): «The Mind-Body Problem at Century's Turn», en Leiter, 2004c, pp. 129-152.
KLAUS, G., y BUHR, M. (eds.) (1976): *Philosophisches Wörterbuch*, VEB Bibliographisches Institut, Leipzig.
KNEALE, W., y KNEALE, M. (1984): *The Development of Logic*, Clarendon Press, Oxford.
KÖHLER, E. (1991): «Metaphysics in the Vienna Circle», en T. Uebel (ed.), *Rediscovering the Forgotten Vienna Circle*, Kluwer, Dordrecht, pp. 131-142.
KÖRNER, S. (1979): *Funamental Questions of Philosophy*, Harvester, Brighton.
KRIPKE, S. A. (1980): *Naming and Necessity*, Blackwell, Oxford.

— (1982): *Wittgenstein on Rules and Private Language,* Blackwell, Oxford.
KRISTEVA, J. (1997): «Une desinformation», *Le Nouvel Observateur,* de 25 de septiembre, p. 122.
KRÜGER, L. (1984): «Why do we Study the History of Philosophy?», en Rorty, Schneewind y Skinner, 1984, pp. 77-102.
KUHN, Th. (1995 [1962]): *La estructura de las revoluciones científicas,* FCE, México.
KUKLICK, B. (1984): «Seven thinkers and how they grew», en Rorty, Schneewind y Skinner, 1984, pp. 125-139.
KÜNNE, W. (1990): «Prinzipien wohlwollender Interpretation», en Forum für Philosophie (ed.), *Intentionalität und Verstehen,* Suhrkamp, Francfort, pp. 212-234.
— (2003): *Conceptions of Truth,* Clarendon Press, Oxford.
KUSCH, M. (1995): *Psychologism: a Case Study in the Sociology of Philosophical Knowledge,* Routledge, Londres.
LANGFORD, C. H. (1942): «The Notion of Analysis in Moore's Philosophy», en P. A. Schilpp (ed.), *The Philosophy of G. E. Moore,* Open Court, La Salle, pp. 321-342.
LAURENCE, S., y MACDONALD, C. (eds.) (1998): *Contemporary Readings in the Foundations of Metaphysics,* Blackwell, Oxford.
LEITER, B. (2001): *Objectivity in Law and Morality,* Cambridge University Press.
— (2004a): «Introduction: The Future for Philosophy», en Leiter, 2004c, pp. 1-23.
— (2004b): «What is "Analytic" Philosophy? Thoughts from Fodor», *The Leiter Reports: Editorials, News, Updates 21 October 2004,* http://webapp.utexas.edu/blog/archives bleiter/002261.htm.
LEWIS, D. (1983): *Philosophical Papers,* vol. 1, Oxford University Press.
LEWIS, H. D. (ed.) (1963): *Clarity is not Enough,* Allen & Unwin, Londres.
LIEBMANN, O. (1880 [1876]): *Zur Analysis der Wirklichkeit,* Truebner, Estrasburgo.
LOTZE, R. H. (1874): *Logik,* Meiner, Leipzig.
LOWE, E. J. (1998): *The Possibility of Metaphysics,* Clarendon Press, Oxford.
— (2000): *An Introduction to the Philosophy of Mind,* Cambridge University Press.
LURIE, Y. (1997): «Wittgenstein as the Forlorn Caretaker of Language», en Biletzki y Matar, 1998, pp. 209-225.
MACINTYRE, A. (1981): *After Virtue,* University of Notre Dame Press, Notre Dame.
— (1984): «The Relation of Philosophy to its Past», en Rorty, Schneewind y Skinner, 1984, pp. 31-40.
MACKIE, J. (1977): *Ethics: Inventing Right and Wrong,* Penguin, Harmondsworth.
MADDY, P. (1998): «How to be a Naturalist about Mathematics», en H. G. Dales y G. Oliveri (eds.), *Truth in Mathematics,* Clarendon Press, Oxford, pp. 161-180.
MAGEE, B. (1983): *The Philosophy of Schopenhauer,* Clarendon Press, Oxford.
— (ed.) (1986a): *Modern British Philosophy,* Oxford University Press.
— (1986b): «Preface», en Magee, 1986a, pp. vii-xi.
MANSER, A. (1983): *Bradley's Logic,* Blackwell, Oxford.
MARCUSE, H. (1981 [1964]): *El hombre uni-dimensional,* Ariel, Barcelona.
MARGOLIS, J. (2003): *The Unravelling of Scientism,* Cornell University Press.
MARTIN, M. (2002): «The Concerns of Analytyc Philosophy», en Baggini y Stangroom, 2002, pp. 129-146.
MARX, K. (1867): *El Capital,* Alianza, Madrid.
MARX, K., y ENGELS, F.: *La ideología alemana,* Gijalbo.
MAY, T. (2002): «On the Very Idea of Continental (or for that matter Anglo-American) Philosophy», *Metaphilosophy,* n.° 33, pp. 401-425.

McDowell, J. (1996): *Mind and World*, Harvard University Press, Cambridge.
— (1998): *Mind, Value, and Reality*, Harvard University Press, Cambridge.
McGinn, C. (1991): *The Problem of Consciousness*, Blackwell, Oxford.
Menzler-Trott, E. (2001): *Gentzens Problem: mathematische Logik im nationalsozialitischen Deutschland*, Birkhäuser, Basilea.
Metz, T. (2002): «Recent Work on the Meaning of Life», *Ethics*, n.º 112, pp. 781-814.
Mill, J. (1982 [1829]): *Analysis of the Phenomena of the Human Mind*, Olms, Hildesheim.
Mill, J. S. (1840 [1987]): «Essay on Coleridge», en Mill y Bentham, 1987, pp. 177-226.
— (1973 [1865]): *An Examination of Sir William Hamilton's Philosophy*, Universidad de Toronto Press, Nueva York.
— (1986 [1873]): *Autobiografía*, Alianza, Madrid.
— (1989 [1873]): *Autobiography*, Penguin, Harmondsworth.
Mill, J. S., y Bentham, J. (1987): *Utilitarianism and other Essays*, A. Ryan (ed.), Penguin Books, Londres.
Monk, R. (1990): *Wittgenstein: the Duty of Genius*, Cape, Londres.
— (1996a): *Bertrand Russell: the Spirit of Solitude*, Cape, Londres.
— (1996b): «Bertrand Russell's Brainchild», *Radical Philosophy*, n.º 78, pp. 2-5.
— (1997): «Was Russell an Analytic Philosopher?», en Glock, 1997, pp. 35-50.
(2000): *Bertrand Russell: the Ghost of Madness*, Cape, Londres.
Monk, R., y Palmer, A. (eds.) (1996): *Bertrand Russell and the Origins of Analitic Philosophy*, Thoemmes, Bristol.
Montefiori, A., y Williams, B. (1966): *British Analytical Philosophy*, Routledge & Kegan Paul, Londres.
Moore, G. E. (1898): «Freedom», *Mind*, n.º 7, pp. 179-203.
— (1993 [1899]): «The Nature of Judgement», en Moore, pp. 1-19.
— (1903): *Principia Ethica*, Cambridge University Press.
— (1942): «A Reply to my Critics», en Schilpp, 1942, pp. 660-667.
— (1953): *Some Main Problems of Philosophy*, Allen and Unwin, Londres.
— (1993): *Selected Writings*, T. Baldwin (ed.), Routledge, Londres.
Moreland, J. P. (1998): «Should a Naturalist be a Supervenient Physicalist?», *Metaphilosophy*, n.º 29, pp. 35-57.
Muirhead, J. H. (ed.) (1924): «Past and Present in Contemporary Philosophy», *Contemporary British Philosophy*, Allen and Unwin, Londres, pp. 309-324.
Mukerjee, M. (1998): «Undressing the Emperor», *Scientific American*, marzo, pp. 17-18.
Muller, M., y Halder, A. (eds.) (1979): *Kleines philophisches Wörterbuch*, Herder, Friburgo.
Mulhall, S. (2002): «Post-Analytic Philosophy», en Baggini y Stangroom, 2002, pp. 237-252.
Mulligan, K. (1986): «Exactness, Description and Variation —How Austrian Analytic Philosophy was Done», en H. C. Nyiri (ed.), *Von Bolzano zu Wittgenstein — Zur Tradition der östereichischen Philosophie*, Holder-Pichlet, Viena, pp. 86-97.
— (1990): «Genauigkeit und Geschwätz — Glossen zu einem paradigmatischen Gegensatz in der Philosophy», en H. Bachmeier (ed.), *Wien — Paradigmen der Moderne* Benjamins, Amsterdam, pp. 209-236.
— (1991): «Introduction: On the History of Continental Philosophy», en Mulligan, 1991 (ed. invitado), *Topoi*, n.º 2, pp. 115-120.
— (1998): «The Symptoms of Gödel-mania», *Times Literary Supplement*, de 1 de mayo de 1998, pp. 13-14.

— (2003): «Searle, Derrida, and the Ends of Phenomenology», en B. Smith (ed.), *John Searle*, Cambridge University Press, pp. 261-286.
MUNDLE, C. W. K. (1970): *A Critique of Linguistic Philosophy*, Clarendon Press, Oxford.
NAESS, A. (1989): *Ecology, Community and Lifestyle*, Cambridge University Press.
NAGEL, E. (1936): «Impressions and Appraisals of Analytic Philosophy in Europe», *Journal of Philosophy*, n.º 33, pp. 5-24 y 29-53.
— (1954): *Sovereign Reason*, Free Press, Glencoe.
NAGEL, T. (1974): «What is it Like to be a Bat?», *The Philosophical Review*, n.º 83, pp. 435-450.
— (1997): *The Last Word*, Oxford University Press.
— (1998): «Go with the Flow», *Times Literary Supplement*, 28 de agosto, pp. 3-4.
NATORP, P. (1910): *Die logischen Grundlagen der exakten Wissenschaften*, Teubner, Leipzig.
NEDO, M., y RANCHETTI, M. (1983): *Ludwig Wittgenstein: sein Leben in Bildern und Texten*, Suhrkamp, Francfort.
NEURATH, O. (1931): «Soziologie im Physikalismus», en Neurath, 1981 [1936], pp. 533-562.
— (1981 [1936]): «Die Entwicklung des wiener Kreises und die Zukunft des logischen Empirismus», en *Gesammelte philosophische und methodologische Schriften*, vol. II, Hölder-Pichler-Tempsky, Viena, pp. 673-702.
— (1983): *Philosophical Papers 1913-1946*, R. S. Cohen y M. Neurath (eds.), Reidel, Dordrecht.
NIETZSCHE, F. (1987 [1882]): *La gaya ciencia*, Akal, Madrid.
— (2009 [1886]): *Más allá del bien y del mal*, Alianza, Madrid.
— (1986 [1906]): *La voluntad de poder*, Planeta-Agostini.
NYERI, C. (ed.) (1986): *From Bolzano to Wittgenstein. The Tradition of Austrian Philosophy*, Hölder-Pilcher-Tempsky, Viena.
O'HEAR, A. (1998): «Tradition and traditionalism», en Craig, 1998, pp. 455-457.
— (ed.) (1999): *German Philosophy since Kant*, Cambridge University Press.
OLSON, R. E., y PAUL, A. M. (eds.) (1972): *Contemporary Philosophy in Scandinavia*, Johns Hopkins Press, Baltimore.
PAP, A. (1949): *Elements of Analytic Philosophy*, Hafner, Nueva York.
PAPINEAU, D. (1993): *Philosophical Naturalism*, Blackwell, Oxford.
— (2003): «Is this a Dagger?», *Times Literary Supplement*, de 14 de febrero de 2003, p. 12.
PASSMORE, J. (1961): *Philosophical Reasoning*, Duckworth, Londres.
— (1966): *100 Years of Philosophy*, Duckworth, Londres; 1.ª ed., 1957.
— (1967): «Philosophy: Historiography of», en Edwards, 1967, pp. 226-230.
— (1970): *Philosophical Reasoning*, Duckworth, Londres.
— (1985): *Recent Philosophers*, Duckworth, Londres.
PEACOCKE, C. (1999): *Being Known*, Oxford University Press.
PEIRCE, C. S. (1934): *Collected Papers of Charles Sanders Peirce*, vol. V, Harvard University Press, Cambridge.
PIERCEY, R. (2003): «Doing Philosophy Historically», *Review of Metaphysics*, n.º 56, pp. 779-800.
PLANTINGA, A. (1995): «Essence and Essentialism», en Kim y Sosa (eds.), *Blackwell Companion to Metaphysics*, Blackwell, Londres, pp. 138-140.
POPPER, K. R. [2008 (1934)]: *La lógica de la investigación científica*, Tecnos, Madrid.

— (1959): «Preface to the First English Edition», *The Logic of Scientific Discovery*, Hutchinson, Londres, pp. 15-23.
PRADO, C. (2003a): «Introduction», en Prado, 2003b, pp. 9-16.
— (ed.) (2003b): *A House Divided: Comparing Analytic and Continental Philosophy*, Humanity Books, Amherst.
PRESTON, A. (2004): «Prolegomena to any Future History of Analytic Philosophy», *Metaphilosophy*, n.º 35, pp. 445-465.
— (2007): *Analytic Philosophy: the History of an Illusion*, Continuum, Londres.
PRICE, H. H. (1963 [1945]): «Clarity is not Enough», en Lewis, 1963, pp. 15-41.
PUTNAM, H. (1975): *Mind, Language and Reality: Philosophical Papers*, vol. 2, Cambridge University Press.
— (2006 [1981]): *Razón, Verdad e Historia*, Tecnos, Madrid,
— (1983): *Realism and Reason*, Cambridge University Press.
— (1992): *Renewing Philosophy*, Harvard University Press, Cambridge.
— (1997): «A Half Century of Philosophy, Viewed from Within», *Daedalus*, pp. 175-208.
— (1999): *The Threefold Cord: Mind, Body and World*, Columbia University Press, Nueva York.
— (2007): «Is Analytic Philosophy a Good Thing? Why I am Ambivalent», no publicado.
QUINE, W. V. (1951): «Dos dogmas del Empirismo», en Quine, 1953.
— (2002 [1953]): *Desde un punto de vista lógico*, Paidós.
— (1968 [1960]): *Palabra y objeto*, Labor.
— (1966): *Ways of Paradox and Other Essays*, Harvard University Press, Cambridge.
— (2002 [1969]): *La relatividad ontológica y otros ensayos*, Tecnos, Madrid.
— (1970): «Philosophical Progress in Language Theory», *Metaphilosophy*, n.º 1, pp. 1-19.
— (1974): *The Roots of Reference*, Open Court, La Salle.
— (1981): *Theories and Things*, Harvard University Press, Cambridge.
— (1986): «Autobiography of W. V. Quine», en Schupp y Hahn, 1986, pp. 3-46.
— (1987): *Simposium Quine*, Universidad de Granada.
— (1987): *Quiddities: An Intermittently Philosophical Dictionary*, Penguin, Londres.
— (1988): *Las raíces de la referencia*, Alianza, Madrid.
— (1992): *The Pursuit of Truth*, Harvard University Press, Cambridge.
— (1994): «W. V. Quine: Perspectives on Logic, Science and Philosophy: Interwiev with B. Edminster and M. O. Shea», *Harvard Review of Philosophy*, n.º 4, pp. 47-57.
— (1995): *From Stimulus to Science*, Harvard University Press, Cambridge.
— (2000): «Quine's Responses», en A. Orenskein y P. Kotatko (eds.), *Knowledge, Language and Logic*, Kluwer, Dordrecht, pp. 407-430.
QUINTON, A. (2008 [1995]): en Honderich, *Enciclopedia de Filosofía*, Tecnos, Madrid, p. 958.
RAILTON, P. (1998): «Analytic Ethics», en Craig, 1998, pp. 220-223.
RAJCHMAN, J., y WEST, C. (eds.) (1985): *Post-Analytic Philosophy*, Columbia University Press, Nueva York.
RAMSEY, P. F. (1931): *The Foundations of Mathematics and other Logicals Essays*, Routledge & Kegan Paul, Londres.
RAWLS, J. (1997 [1972]): *Teoría de la justicia*, Fondo de Cultura Económica de España.
RECK, E. (ed.) (2002): *From Frege to Wittgenstein*, Oxford University Press.
RÉE, J. (1978): «Philosophy and the History of Philosophy», en Rée, Ayers y Westoby, 1978, pp. 1-38.
— (1993): «English Philosophy in the Fifties», *Radical Philosophy*, n.º 65, pp. 3-21.

RÉE, J., AYERS, M., y WESTOBY, A. (1978): *Philosophy and Its Past*, Harvester, Hassocks.
RENO, R. R. (2006): «Theology's Continental Captivity», *First Things*, abril, pp. 26-33.
REICHENBACH, H. (1951): *The Rise of Scientific Philosophy*, University of California Press, Berkeley.
RESCHER, N. (1993): «American Philosophy Today», *Review of Metaphysics*, n.º 46, pp. 717-745.
REY, G. (1998): «Concepts», en Craig, 1998, pp. 505-517.
RHEES, R. (ed.) (1984): *Recollections of Wittgenstein*, Oxford University Press.
RICKERT, H. (1904 [1892]): *Der Gegenstand der Erkenntnis*, Mohr, Tübingen.
RIESCH, G. (2004): *How the Cold War Transformed Philosophy of Science*, Cambridge University Press.
ROCKMORE, T. (2004): «On the Structure of Twentieth Century Philosophy», *Metaphilosophy*, n.º 35, pp. 466-478.
RORTY, R. (ed.) (2009 [1967]): *El giro lingüístico*, Paidós, Barcelona.
— (1989 [1979]): *La filosofía y el espejo de la naturaleza*, Cátedra, Madrid.
— (1996 [1982]): *Consecuencias del pragmatismo*, Tecnos, Madrid.
— (1986): «Pragmatism, Davidson and Truth», en E. Le Pore (ed.), *Truth and Interpretation: Perspectives on the Philosophy of Donald Davidson*, Blackwell, Oxford, pp. 333-355.
— (1991): *Objectivity, Relativism and Truth: Philosophical Papers*, vol. I, Cambridge University Press.
— (1998): *Truth and Progress*, Cambridge University Press.
RORTY, R., y SEARLE, J. (1999): «Rorty *vs*. Searle, At Last: a Debate», *Logos*, n.º 2.3, pp. 20-67.
RORTY, R., SCHNEEWIND, J. B., y SKINNER, Q. (eds.) (1984): *Philosophy in History*, Cambridge University Press.
ROSCH, E., y LLOYD, B. B. (1978): *Cognition and Categorization*, Erlbaum, Hillsdale.
ROSEN, M. (1998): «Continental Philosophy from Hegel», en Grayling, 1998, pp. 663-704.
RUBEN, D. H. (1998): «The Philosophy of the Social Sciences», en Grayling, 1998, pp. 420-469.
RUNDLE, B. D. (1990): *Wittgenstein and Contemporary Philosophy of Language*, Blackwell, Oxford.
RUSSELL, B. (1896): *German Social Democracy*, Longman, Londres.
— (1992 [1990]): *The Philosophy of Leibniz*, con una nueva introducción de J. G. Slater, Routledge, Londres.
— (1983 [1903]): *Los principios de la matemática*, Espasa-Calpe, Madrid.
— (1996 [1903]): *El credo de un hombre libre y otros ensayos*, Cátedra, Madrid.
— (1966 [1905]): «Sobre la denotación», reimpreso en *Lógica y conocimiento*, Taurus, Madrid.
— (1996 [1910]): «Conocimiento directo y conocimiento por descripción», en *El credo de un hombre libre y otros ensayos*, Cátedra, Madrid.
— (1991 [1912]): *Los problemas de la filosofía*, Labor, Barcelona.
— (1964 [1914]): *Conocimiento del mundo exterior*, Buenos Aires.
— (1914): «Sobre el método científico en Filosofía», en Russell, 1925.
— (1918): «La Filosofía del Atomismo Lógico», en Russell, 1956a.
— (2002 [1919]): *Introducción a la filosofía matemática*, Paidós, Barcelona.
— (1924): «Atomismo lógico», en Russell, 1956a.
— (2001 [1925]): *Misticismo y Lógica*, Edhasa.

— (1935): *Religion and Science*, Butterworth, Londres.
— (1940): *An Inquiry into Meaning and Truth*, George Allen and Unwin, Londres.
— (1944): «Replies to Criticisms», en P. A. Schilpp (ed.), *The Philosophy of Bertrand Russell*, Open Court, Evanston, pp. 679-741.
— (1950): «Positivismo Lógico», en Russell, 1956a.
— (1966 [1956a]): *Lógica y Conocimiento*, Taurus, Madrid.
— (1976 [1956b]): *Retratos de memoria y otros ensayos*, Alianza, Madrid.
— (1957): «Mr. Strawson on Referring», en Russell, 1959, pp. 175-180.
— (1985 [1959]): *My Philosophical Development*, George Allen and Unwin, Londres.
— (2010 [1967-1969]): *Autobiografía*, Edhasa, Barcelona, 3 vols.
RUSSELL, B., y WHITEHEAD, A. N. (1910-1913): *Principia Mathematica*, Cambridge University Press.
RYAN, A. (1988): *Bertrand Russell: a Political Life*, Allen Lane, Londres.
RYLE, G. (1928): «Heidegger's *Sein und Zeit*», en Ryle, 1971a, pp. 197-214.
— (1932): «Systematically Misleading Expresions», en Ryle, 1971b, pp. 39-62.
— (1937): «Taking Sides in Philosophy», en Ryle, 1971b, pp. 153-169.
— (2005 [1949]): *El concepto de lo mental*, Paidós Ibérica.
— (1953): «Ordinary Language», en *Collected Essays*, vol. II, Hutchinson, Londres.
— (1962): «Phenomenlogy *vs. The Concept og Mind*», en Ryle, 1971a, pp. 179-196.
— (1970): «Autobiographical», en O. P. Wood y G. Pitcher (eds.), *Ryle*, Macmillan, Londres, pp. 1-15.
— (1971a): *Collected Papers*, vol. I, Hutchinson, Londres.
— (1971b): *Collected Essays*, vol. II, Hutchinson, Londres.
SCHACHT, R. (1975): *Hegel and After: Studies in Continental Philosophy between Kant and Sartre*, University of Pittsburgh Press.
SCHILPP, P. A. (ed.) (1942): *The Philosophy of G. E. Moore*, Northwestern University Press, Evanston.
SCHILPP, P. A., y HAHN, L. E. (eds.) (1986): *The Philosophy of W. V. Quine*, Open Court, Evanston.
SCHLICK, M. (1974 [1918]): *Allgemeine Erkenntnistheorie General Theory of Knowledge*, trad. de A. E. Blumberg, intro. de A. E. Blumberg y H. Feigl, Springer-Verlag, Viena.
— (1926): «Erleben, Erkennen, Metaphysik», en Schlick, 1979, pp. 99-111.
— (1930): *Problems of Ethics*, trad. de D. Rynin, Dover, Nueva York.
— (1930-1931): «The Turning Point of Philosophy», en Ayer, 1959, pp. 55-59.
— (1952): *Natur und Kultur*, Humboldt, Viena.
— (1979): *Philosophical Papers*, H. L. Mulder y B. F. B. van de Velde-Schlick (eds.), trad. P. Heath, Reidel, Dordrecht.
SCHNÄDELBACH, H. (1983): *Philosophy in Germany 1831-1933*, Cambridge University Press.
SCHOPENHAUER, A. (2010 [1844]): *El mundo como voluntad y representación*, Alianza, Madrid.
— (2009 [1851]): *Parerga y Paralipómena*, Valdemar, Madrid.
SCHORSKE, C. E.: «The New Rigorism in the Human Sciences», *Daedalus*, n.º 126, pp. 289-310.
SCHROEDER, S. (2006): *Wittgenstein: The Way out of the Fly-Bottle*, Polity, Cambridge.
SCHROEDER, W. R. (2005): *Continental Philosophy: A Critical Approach*, Blackwell, Oxford.
SEARLE, J. (1969): *Speech Acts*, Cambridge University Press (*Actos de habla*, Cátedra, Madrid, 1987).

— (1977): «Reiterating the Differences: a Reply to Derrida», *Glyph*, n.° 1, pp. 198-208.
— (1980): «Minds, Brains and Programmes», *Behavioural and Brain*, n.° 3, pp. 450-456.
— (1992): *The Rediscovery of the Mind*, MIT Press, Cambridge.
— (1995): *The Construction of Social Reality*, Free Press, Nueva York.
— (1996): «Contemporary Philosophy in the United States», en Bunning y Tsui-James, 1996, pp. 1-24.
— (1997): «Toward a Unified Theory of Reality: Interview with John Searle», en *The Harvard Review of Philosophy*, n.° 12, pp. 93-135.
SELLARS, R. W. (1922): *Evolutionary Naturalism*, Open Court, Chicago.
SELLARS, W. F. (1963): *Science, Perception and Reality*, Routledge & Kegan Paul, Londres.
— (1979): *Naturalism and Ontology*, Ridgeview, Reseda.
SHAPIN, St. (2001): «How to be Anti-Scientific», en J. A. Labinger y H. Collins (eds.), *The One Culture?*, Chicago University Press, pp. 99-115.
SIGWART, C. (1873): *Logik*, vol. I, Mohr, Tubinga.
SIMONS, P. (1986): «The Anglo-Austrian Analytic Axis», en Nyeri, 1986, pp. 98-107.
— (1999): «Bolzano, Brentano and Meinong: three Austrian Realists», en O'Hear, 1999, pp. 109-136.
SINGER, M. G. (ed.) (1985): *American Philosophy*, RIP Lecture Series, 19, Cambridge University Press.
SINGER, P. (2011 [1975]): *Liberación animal*, Taurus, Madrid.
— (2009 [1979]): *Ética práctica*, Akal, Madrid.
— (1980): *Marx*, Oxford University Press.
— (1983): *Hegel*, Oxford University Press.
— (1992): «A German Attack on Applied Ethics», *Journal of Applied Philosophy*, n.° 9, pp. 85-91.
SKINNER, Q. (1969): «Meaning and Understanding in the History of Ideas», *History and Theory*, n.° 8, pp. 3-53.
SKORUPSKI, J. (1993): *English Speaking Philosophy 1750-1945*, Oxford University Press.
SLOTERDIJK, P. (1999): *Regeln für den Menschenpark*, Suhrkamp, Francfort.
SLUGA, H. (1980): *Frege*, Routledge, Londres.
— (1993): *Heidegger s Crisis*, Harvard University Press, Cambridge.
— (1997): «Frege on Meaning», en Glock, 1997c, pp. 17-34.
— (1998): «What Has History to Do with Me? Wittgenstein and Analytic Philosophy», *Inquiry*, n.° 41, pp. 99-121.
SMITH, B. (1994): *Austrian Philosophy*, Open Court, La Salle.
— (2000): «Philosophie, Polity und wissenschaftliche Weltauffassung: zur Frage der Philosophie in Österreich und Deutschland», *Grazer Philosophische Studien*, n.° 58/59, pp. 1-22.
SNOW, C. P. (1964 [1959]): *The Two Cultures: and a Second Look*, Cambridge University Press.
SOAMES, S. (2003): *Philosophical Analysis in the Twentieth Century*, vol. I, Princeton University Press.
— (2006): «Hacker's Complaint», en *Philosophical Quarterly*, n.° 56, pp. 426-435.
SOBLE, A. (1998): «Sexuality, Philosophy of», en Craig, 1998, pp. 717-730.
SOKAL, A. (1996): «Transgressing the Boundaries: Towards a Transformative Hermeneutics of Quantum Mechanics», reimpreso en Sokal y Bricmont, 1998, pp. 199-240.

SOKAL, A., y BRICMONT, J. (1998): *Intellectual Impostures*, Profile, Londres.
— (1997): «What is all the Fuss About?», *Times Literary Supplement*, n.° 17, octubre, p. 17.
SOLOMON, R. C. (1988): *Continental Philosophy since 1750: the Rise and Fall of the Self*, Oxford University Press.
SORELL, T., y ROGERS, G. A. J. (eds.) (2005): *Analytic Philosophy and History of Philosophy*, Oxford University Press.
STADLER, F. (1997): *Studies zum Wiener Kreis*, Suhrkamp, Francfort.
STAIRS, A. (1998): «Quantum Mechanics, Interpretation of», en Craig, 1998, pp. 890-895.
STEBBING, L. S. (1932): «The Method of Analysis in Metaphysics», *Proceedings of the Aristotelian Society*, n.° 33, pp. 65-94.
STEVENS, G. (2005): *The Russellian Origins of Analytic Philosophy*, Routledge, Londres.
STEVENSON, C. L. (1944): *Ethics and Language*, Yale University Press, New Haven.
STRAWSON, G. (ed.) (2005): *The Self*, Blackwell, Oxford.
STRAWSON, P. F. (1952): *Introduction to Logical Theory*, Methuen, Londres.
— (1989 [1959]): *Individuos*, Taurus, Madrid.
— (1963): «Carnap's Views on Constructed Systems *vs*. Natural Languages in Analytic Philosophy», en P. Schilpp (ed.), *The Philosophy of Rudolf Carnap*, Library of Living Philosophers, vol. XI, Open Court, La Salle, pp. 503-518.
— (1983 [1971]): *Ensayos lógico-lingüísticos*, Tecnos, Madrid.
— (2003 [1985]): *Escepticismo y naturalismo*, Libr. A. Machado, Madrid.
— (1990): «Two Conceptions of Philosophy», en R. Barrett y R. Gibson (eds.), *Perspectives on Quine*, Oxford University Press.
— (1992): *Analysis and Metaphisics*, Oxford University Press.
— (1995): «My Philosophy», en P. K. Sen y R. R. Verma (eds.), *The Philosophy of P. F. Strawson*, Indian Council of Philosophical Research, Nueva Delhi, pp. 1-18.
— (1997): *Entity and Identity*, Oxford University Press.
— (1998): «Intellectual Autobiography», en L. E. Hahn (ed.), *The Philosophy of P. F. Strawson*, Open Court, Peru, pp. 1-21.
STROLL, A. (2000): *Twentieth-Century Analytic Philosophy*, Columnia University Press, Nueva York.
STROUD, B. (1968): «Transcendental Arguments», reed. en R. C. S. Walker (ed.), *Kant on Pure Reason*, Oxford University Press, 1982, pp. 117-131.
SWINBURNE, R. (1986): *The Evolution of the Soul*, Oxford University Press.
SWIFT, A. (2001): «Politics *vs*. Philosophy», *Prospect*, agosto-septiembre, pp. 40-44.
TAIT, W. (1997): *Early Analytic Philosophy: Frege, Russell, Wittgenstein*, Open Court, La Salle.
TARSKI, A. (1935): «Der Wahrheitsbegriff un den formalisierten Sprachen», *Studia Philosophica*, I, pp. 261-405 [«The Concept of Truth in Formalized Languages», trad. ing. en Tarski, 1983].
— (1936): «O pojciu wynikania logicz-nego», *Przeglad Filozficzny*, n.° 39, pp. 58-68 [«On the Concept of Logical Consequence», trad. ing. en Tarski, 1983].
— (1983): *Logic Semantics, Metamathematics*, Hackett, Indianápolis.
TAYLOR, C. (1984): «Philosophy and its History», en Rorty, Schneewind y Skinner, 1984, pp. 17-30.
— (1994): *Multiculturalism and «The Politics of Recognition»*, Princeton University Press.

TEICHMANN, R. (ed.) (2000): «Mind! 2000», *Mind*, vol. 109, Supplement, Oxford University Press.
THISELTON, A. C. (1998): «Hermeneutics, Biblical», en Craig, 1998, pp. 389-395.
TRENDELENBURG, A. (1870 [1840]): *Logische Untersuchungen*, vol. 1, Hirzel, Leipzig.
TUGENDHAT, E. (1982 [1976]): *Traditional and Analytical Philosophy*, trad. de P. Garner, Cambridge University Press.
UEBEL, T. (ed.) (1991): *Rediscovering the Forgotten Vienna Circle*, Kluwer, Dordrecht.
— (1999): «Otto Neurath, the Vienna Circle and the Austrian Tradition», en O'Hear, 1999, pp. 249-270.
URMSON. J. O. (1979 [1956]): *El análisis filosófico*, Ariel, Barcelona.
WAISMANN, F. (1968 [1956]): «How I see Philosohy», en R. Harre (ed.), *How I see Philosophy*, St. Martin's Press, Nueva York, pp. 1-38.
— (1976): *Logik, Sprache, Philosophie; mit einer Vorrede von Moritz Schlick*; G. P. Baker y B. McGuinness (eds.), con la asistencia de J. Schulte, Reclam, Stuttgart.
WANG, H. (1986): *Beyond Analytic Philosophy*, MIT Press, Cambridge.
WARNOCK, G. (1998): «Ordinary Language Philosophy, School of», en Craig, 1998, pp. 147-153.
WEDBERG, A. (1984): *A History of Philosophy*, vol. III, Clarendon Press, Oxford.
WEST, C. (1989): *The American Evasion of Philosophy: A Genealogy of Pragmatism*, University of Wisconsin Press, Madison.
WHORF, S. (1956): *Language, Thought and Reality*, MIT Press, Cambridge.
WHITEHEAD, A. N. (1929): *The Aims of Education*, Mentor Books, Nueva York.
WIGGINS, D. (1991): *Needs, Values, Truth*, Blackwell, Oxford.
— (2001): *Samenes and Substance Renewed*, Cambridge University Press.
WILLARD, D. (1989): «The Case against Quine's Case for Psychologism», en M. A. Notturna (ed.), *Perspectives on Psychologism*, Brill, Leiden, pp. 286-295.
WILLIAMS, B. (1985): *Ethics and the Limits of Philosophy*, Fontana, Londres.
— (1996a): «Contemporary Philosophy. A Second Look», en Bunning y Tsui-James, 1996, pp. 25-37.
— (1996b): «On Hating and Despising Philosophy», *London Review of Books*, 18 de abril, pp. 17-18.
— (2002a): *Truth and Truthfullness*, Princeton University Press.
— (2002b): «Why Philosophy needs History», *London Review of Books*, 17 de octubre, pp. 7-9.
— (2006): *Philosophy as a Humanistic Discipline*, Princeton University Press.
WILLIAMSON, T. (1994): *Vagueness*, Routledge, Londres.
— (2004): «Past the Linguistic Turn?», en *Leiter* 2004c, pp. 106-128.
— (2006): «Must Do Better», en P. Greenough y M. P. Lynch (eds.), *Truth and Realism*, Oxford University Press, pp. 177-187.
WILSHIRE, B. (2002): *Fashionable Nihilism: A Critique off Analytic Philosophy*, State University of New York Press.
WILSON, M. D. (1991): *Ideas and Mechanism*, Princeton University Press.
WINDELBAND, W. (1892): *Geschichte der Philosophie*, J. C. Mohr, Friburgo.
— (1921 [1884]): *Präludien*, Mohr, Tubinga.
WISDOM, J. (1934): «¿Es el Análisis un Método útil en Filosofía?», en Wisdom, 1953, pp. 16-35.
— (1953): *Filosofía y Psicoanálisis*, Blackwell, Oxford.
WITTGENSTEIN, L. (2010 [1922]): *Tractatus Logico-Philosophicus*, Tecnos, Madrid.
— (2007 [1958]): *Los cuadernos azul y marrón*, 2.ª ed., Tecnos, Madrid, 2007.